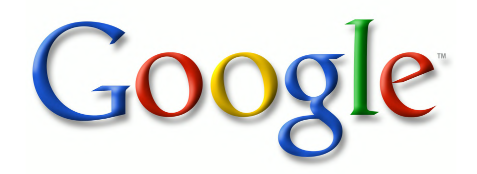


SYSTEMATISCHE PHILOSOPHIE

VON

W. DILTHEY · A. RIEHL · W. WUNDT
W. OSTWALD · H. EBBINGHAUS · R. EUCKEN
FR. PAULSEN · W. MÜNCH · TH. LIPPS

DIE KULTUR DER GEGENWART I, 6

HERAUSGEGEBEN VON
P. HINNEBERG

BG

VERLAG VON
B. G. TEUBNER





DIE KULTUR DER GEGENWART

IHRE ENTWICKLUNG UND IHRE ZIELE

HERAUSGEGEBEN VON

PAUL HINNEBERG

BG

DIE KULTUR DER GEGENWART

TEIL I ABTEILUNG VI

D

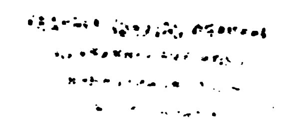
SYSTEMATISCHE PHILOSOPHIE

VON

W. DILTHEY · A. RIEHL · W. WUNDT
W. OSTWALD · H. EBBINGHAUS · R. EUCKEN
FR. PAULSEN · W. MÜNCH · TH. LIPPS

ZWEITE DURCHGESEHENE AUFLAGE

1908
BERLIN UND LEIPZIG
DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER



VORBEMERKUNG.

Die „Systematische Philosophie“ hat sich eines noch lebhafteren Zuspruches zu erfreuen gehabt als die anderen bisher veröffentlichten Bände unserer Enzyklopädie: schon wenige Monate nach dem Erscheinen war die Auflage vergriffen. Da die wissenschaftliche Kritik diesen buchhändlerischen Erfolg allgemein als wohlverdient bezeichnete, haben Herausgeber und Mitarbeiter sich für die vorliegende Neuausgabe des Bandes zu einem Wiederabdruck des revidierten Textes der ersten Auflage entschlossen.

P. HINNEBERG.

INHALTSVERZEICHNIS.

I. ALLGEMEINES

DAS WESEN DER PHILOSOPHIE.

VON

WILHELM DILTHEY.

Die Methoden der Bestimmung des Wesens der Philosophie.

Einleitung. Wir sind gewohnt, gewisse geistige Erzeugnisse, die im Verlauf der Geschichte bei den verschiedenen Nationen in großer Zahl entstanden sind, unter der Allgemeinvorstellung Philosophie zusammenzufassen. Wenn wir dann das Gemeinsame in diesen einzelnen vom Sprachgebrauch als Philosophie oder als philosophisch bezeichneten Tatbeständen in einer abstrakten Formel ausdrücken, so entsteht der Begriff der Philosophie. Die höchste Vollendung dieses Begriffes wäre erreicht, wenn er das Wesen der Philosophie zu adäquater Darstellung brächte. Ein solcher Wesensbegriff würde das Bildungsgesetz aussprechen, das in der Entstehung jedes einzelnen philosophischen Systems wirksam ist, und die Verwandtschaftsverhältnisse zwischen den ihm untergeordneten Einzeltatsachen würden sich aus ihm ergeben.

Die Aufgabe.

Eine Lösung dieser idealen Aufgabe ist nur unter der Voraussetzung möglich, daß in dem, was wir mit dem Namen Philosophie oder philosophisch bezeichnen, auch wirklich ein solcher allgemeiner Sachverhalt enthalten ist: dergestalt, daß Ein Bildungsgesetz in all diesen Einzelfällen wirkt und so ein innerer Zusammenhang das ganze Gebiet dieser Namengebung umfaßt. Und so oft vom Wesen der Philosophie gesprochen wird, ist dies die Annahme. Mit dem Namen Philosophie wird dann ein allgemeiner Gegenstand gemeint; hinter den Einzeltatsachen wird ein geistiger Zusammenhang vorausgesetzt, als einheitlicher und notwendiger Grund der empirischen Einzeltatsachen von Philosophie, als die Regel ihrer Veränderungen und als das Ordnungsprinzip, das ihre Mannigfaltigkeit gliedert.

Die verschiedene Bedeutung des Namens als Instanz gegen diese Voraussetzung.

Kann nun in diesem genauen Verstande von einem Wesen der Philosophie gesprochen werden? Es ist das keineswegs selbstverständlich. Der Name Philosophie oder philosophisch hat so viele nach Zeit und Ort verschiedene Bedeutungen, und so verschiedenartig sind die geistigen Gebilde, die von ihren Urhebern mit diesem Namen bezeichnet worden sind, daß es scheinen könnte, die verschiedenen Zeiten hätten an immer andere

geistige Gebilde das schöne von den Griechen geprägte Wort Philosophie geheftet. Denn die einen verstehen unter Philosophie die Grundlegung der Einzelwissenschaften; andere erweitern diesen Begriff der Philosophie, indem sie solcher Grundlegung die Aufgabe hinzufügen, aus ihr den Zusammenhang der Einzelwissenschaften abzuleiten, oder Philosophie wird auf den Zusammenhang der Einzelwissenschaften eingeschränkt, dann wieder wird Philosophie definiert als die Geisteswissenschaft, die Wissenschaft der inneren Erfahrung; endlich versteht man unter ihr auch die Verständigung über die Lebensführung oder die Wissenschaft von den allgemeingültigen Werten. Wo ist das innere Band, das so verschiedenartige Fassungen des Begriffs der Philosophie, so mannigfache Gestalten derselben miteinander verknüpft — das einheitliche Wesen der Philosophie? Kann ein solches nicht gefunden werden, dann haben wir es nur mit verschiedenen Leistungen zu tun, die unter wechselnden geschichtlichen Bedingungen als Bedürfnis der Kultur hervortraten, und die nur äußerlich und durch die historischen Zufälle der Namengebung eine gemeinsame Bezeichnung tragen — es gibt dann Philosophieen, aber keine Philosophie. Dann hat auch die Geschichte der Philosophie keine innere notwendige Einheit. Sie empfängt dann unter der Hand der einzelnen Darsteller je nach dem Begriff, den diese im Zusammenhang ihrer eigenen Systeme von ihr sich bilden, immer wieder einen anderen Inhalt und einen anderen Umfang. Es mag der eine diese Geschichte darstellen als den Fortgang zu einer immer tiefer reichenden Begründung der Einzelwissenschaften, ein anderer als die fortschreitende Besinnung des Geistes über sich selbst, ein anderer als die zunehmende wissenschaftliche Verständigung über die Lebenserfahrung oder die Lebenswerte. Um nun zu entscheiden, wiefern von einem Wesen der Philosophie zu sprechen ist, müssen wir uns von den Begriffsbestimmungen der einzelnen Philosophen zu dem geschichtlichen Tatbestand der Philosophie selbst wenden: dieser gibt das Material für die Erkenntnis dessen, was Philosophie ist; das Ergebnis dieses induktiven Verfahrens kann dann tiefer in seiner Gesetzmäßigkeit verstanden werden.

Die Methode. Nach welcher Methode kann nun die Aufgabe gelöst werden, aus dem historischen Tatbestande das Wesen der Philosophie zu bestimmen? Es handelt sich hier um ein allgemeineres methodisches Problem der Geisteswissenschaften. Die Subjekte aller Aussagen in denselben sind die gesellschaftlich aufeinander bezogenen individuellen Lebenseinheiten. Das sind zunächst die Einzelpersonen. Ausdrucksbewegungen, Worte, Handlungen sind die Manifestationen derselben. Und die Aufgabe der Geisteswissenschaften ist, diese nachzuerleben und denkend zu erfassen. Der seelische Zusammenhang, der sich in diesen Manifestationen ausdrückt, ermöglicht es, in denselben ein typisch Wiederkehrendes aufzuweisen und die einzelnen Lebensmomente in den Zusammenhang von Lebensphasen und zuletzt in den der Lebenseinheit zu bringen. Die Individuen existieren aber nicht isoliert, sondern sie sind aufeinander bezogen in Familien, zusammen-

Die Begriffsbildung in den Geisteswissenschaften.

gesetzteren Verbänden, Nationen, Zeitaltern, schließlich der Menschheit selbst. Die Zweckmäßigkeit in diesen singularen Organisationen ermöglicht die typischen Auffassungsweisen in den Geisteswissenschaften. Doch erschöpft kein Begriff den Gehalt dieser individuellen Einheiten, vielmehr kann die Mannigfaltigkeit des anschaulich in ihnen Gegebenen nur erlebt, verstanden und beschrieben werden. Und auch ihre Verwebung im geschichtlichen Verlaufe ist ein Singulares und für das Denken unausschöpfbar. Nicht willkürlich indes sind die Formungen, die Zusammenfassungen des Singularen. Es gibt keine unter ihnen, die nicht der Ausdruck der erlebten Struktureinheit des individuellen und Gemeinschaftslebens wäre. Es gibt keine Erzählung eines noch so einfachen Tatbestandes, welche ihn nicht zugleich verständlich zu machen suchte, indem sie ihn allgemeinen Vorstellungen oder Begriffen von psychischen Leistungen unterordnet; keine, welche nicht das vereinzelt in die Wahrnehmung Fallende auf Grund der verfügbaren allgemeinen Vorstellungen oder Begriffe zu einem Zusammenhang ergänzend verknüpfte, wie ihn das eigene Erleben darbietet; keine, welche nicht nach den erreichbaren Erfahrungen von Lebenswerten, Wirkungswerten, Zwecken die Einzelheiten, auswählend und verbindend, zu einem Bedeutsamen, Sinnvollen vereinigte. In der geisteswissenschaftlichen Methode liegt die beständige Wechselwirkung des Erlebnisses und des Begriffs. In dem Nacherleben der individuellen und kollektiven Strukturzusammenhänge finden die geisteswissenschaftlichen Begriffe ihre Erfüllung, wie andererseits das unmittelbare Nacherleben selbst vermittelst der allgemeinen Formen des Denkens zu wissenschaftlicher Erkenntnis erhoben wird. Wenn diese beiden Funktionen des geisteswissenschaftlichen Bewußtseins zur Deckung gelangen, dann erfassen wir das Wesenhafte der menschlichen Entwicklung. Kein Begriff soll in diesem Bewußtsein sein, der sich nicht geformt hat an der ganzen Fülle des historischen Nacherlebens, kein Allgemeines soll in ihm sein, das nicht Wesensausdruck einer historischen Realität ist. Nationen, Zeitalter, geschichtliche Entwicklungsreihen — in diesen Formungen schaltet nicht freie Willkür, sondern, gebunden an die Notwendigkeit des Nacherlebens, suchen wir in ihnen das Wesenhafte der Menschen und der Völker zur Klarheit zu erheben. Man verkennt sonach vollständig das Interesse, das der denkende Mensch der geschichtlichen Welt entgegenbringt, wenn man die Begriffsbildung in ihrem Bereich nur als ein Hilfsmittel ansieht, das Singulare, wie es ist, abzubilden und darzustellen; über alle Abbildung und Stilisierung des Tatsächlichen und Singularen hinaus will das Denken zur Erkenntnis des Wesenhaften und Notwendigen gelangen: es will den Strukturzusammenhang des individuellen und des gesellschaftlichen Lebens verstehen: nur so viel Macht gewinnen wir über das gesellschaftliche Leben, als wir Regelmäßigkeit und Zusammenhang erfassen und benutzen. Die logische Form, in welcher solche Regelmäßigkeiten zum Ausdruck kommen, sind Sätze, deren Subjekte allgemein sind wie ihre Prädikate.

Eigenschaften der Klasse von Allgemeinbegriffen, unter welche der von Philosophie gehört.

Unter die mannigfachen allgemeinen Subjektsbegriffe, die dieser Aufgabe in den Geisteswissenschaften dienen, gehören nun auch solche wie Philosophie, Kunst, Religion, Recht, Wirtschaft. Ihr Charakter ist dadurch bedingt, daß sie nicht nur einen Sachverhalt ausdrücken, der in einer Vielheit von Subjekten stattfindet, sonach ein Gleichförmiges, Allgemeines, das in diesen sich wiederholt, sondern zugleich einen inneren Zusammenhang, zu welchem die verschiedenen Personen durch diesen Sachverhalt miteinander verknüpft sind. So bezeichnet der Ausdruck Religion nicht nur einen allgemeinen Tatbestand, etwa eine lebendige Beziehung des seelischen Zusammenhanges auf unsichtbare Kräfte: er deutet zugleich einen gemeindlichen Zusammenhang an, in welchem zu religiösen Akten Individuen verbunden sind, und in welchem sie eine differenzierte Stellung zu den religiösen Leistungen haben. Sonach zeigen die Tatbestände in denjenigen Individuen, welchen Religion, Philosophie oder Kunst zugeschrieben wird, ein doppeltes Verhältnis: sie stehen als das Besondere unter einem Allgemeinen, als Fälle unter einer Regel, und sie sind zugleich als Teile untereinander nach dieser Regel verknüpft zu einem Ganzen. Der Grund hierfür wird sich uns später aus der Einsicht in die zwiefache Richtung der psychologischen Begriffsbildung ergeben.

Die Funktion dieser Allgemeinbegriffe in den Geisteswissenschaften.

Die Funktion dieser Allgemeinbegriffe ist in den Geisteswissenschaften eine sehr bedeutsame. Denn in ihnen ist die Erfassung von Regelmäßigkeiten ganz wie in den Naturwissenschaften nur dadurch möglich, daß wir aus dem verwickelten Gewebe, als welches die menschlich-gesellschaftlich-geschichtliche Welt sich darstellt, einzelne Zusammenhänge auslösen, an denen dann Gleichförmigkeiten, innere Struktur und Entwicklung aufgezeigt werden können. Analysis der empirisch gegebenen komplexen Wirklichkeit ist der erste Schritt zu den großen Entdeckungen auch in den Geisteswissenschaften. Dieser Aufgabe kommen zunächst Allgemeinvorstellungen entgegen, in welchen solche Zusammenhänge, deren jedesmaliges Vorkommen durch gemeinsame Züge charakterisiert ist, bereits abgesondert und so, ausgelöst aus der komplexen Wirklichkeit, nebeneinander gestellt sind. In dem Maße, als die Abgrenzungen durch die Allgemeinvorstellungen richtig vollzogen sind, können die so entstehenden allgemeinen Subjekte von Aussagen Träger für einen in sich geschlossenen Kreis von fruchtbaren Wahrheiten sein. Und schon auf dieser Stufe bilden sich für das in solchen Allgemeinvorstellungen Ausgedrückte Namen wie Religion, Kunst, Philosophie, Wissenschaft, Wirtschaft, Recht.

Das wissenschaftliche Denken hat nun den in diesen Allgemeinvorstellungen bereits enthaltenen Schematismus zu seiner Grundlage. Es muß aber seine Richtigkeit erst der Prüfung unterwerfen. Denn es ist gefährlich für die Geisteswissenschaften, diese Allgemeinvorstellungen hinzunehmen, da das Auffinden von Gleichförmigkeiten und Gliederung davon abhängig ist, ob auch wirklich ein einheitlicher Sachverhalt in ihnen zum Ausdruck kommt.

Sonach ist das Ziel der Begriffsbildung auf diesem Gebiete, das Wesen der Sache zu finden, das schon in der Allgemeinvorstellung und Namengebung bestimmend war, und von ihm aus die unbestimmte, ja vielleicht fehlerhafte Allgemeinvorstellung zu berichtigen und zu eindeutiger Bestimmtheit zu erheben. Dies ist also die Aufgabe, die auch in bezug auf den Begriff und das Wesen der Philosophie uns gestellt ist.

Der Schluß auf das Wesen der Philosophie aus den Einzelerscheinungen setzt schon eine Entscheidung darüber voraus, was unter diese zu rechnen sei.

Wie wird nun aber näher das Verfahren zu bestimmen sein, durch das von Allgemeinvorstellung und Namengebung auf sichere Weise fortgegangen werden kann zum Begriff der Sache? Die Begriffsbildung scheint einem Zirkel zu verfallen. Der Begriff der Philosophie kann ganz so wie der der Kunst oder der Religiosität oder des Rechts nur gefunden werden, indem aus den Tatbeständen, welche sie bilden, die Beziehungen der Merkmale abgeleitet werden, welche den Begriff konstituieren. Hierbei wird schon eine Entscheidung darüber vorausgesetzt, welche psychischen Tatbestände als Philosophie zu bezeichnen sind. Diese Entscheidung konnte aber von dem Denken doch nur vollzogen werden, wenn es bereits im Besitz von Merkmalen war, die zureichen, um an den Tatbeständen den Charakter der Philosophie festzustellen. So scheint man schon wissen zu müssen, was Philosophie sei, wenn man mit der Bildung dieses Begriffes aus Tatsachen anfängt.

Ein deduktives Verfahren ausgeschlossen.

Die methodische Frage wäre freilich sofort gelöst, wenn diese Begriffe aus allgemeineren Wahrheiten abgeleitet werden könnten: dann würden die Schlüsse aus den einzelnen Tatbeständen nur als Ergänzung zu dienen haben. Und dies ist die Meinung vieler Philosophen gewesen, vor allem in der deutschen spekulativen Schule. Solange aber diese sich nicht über eine allgemeingültige Ableitung verständigen können, oder für eine Intuition die allgemeine Anerkennung gewinnen, wird es bei Schlüssen verbleiben müssen, welche von den Tatbeständen aus nach empirischer Methode den einheitlichen Sachverhalt aufzufinden suchen — die genetische Gesetzlichkeit, die sich in den Phänomenen der Philosophie äußert.

Die vergleichende Methode.

Dieses Verfahren muß die Voraussetzung machen, daß hinter der Namenbezeichnung, die es vorfindet, ein einheitlicher Sachverhalt steckt, so daß das Denken, wenn es von dem mit dem Namen Philosophie oder philosophisch bezeichneten Umkreis der Erscheinungen ausgeht, nicht fruchtlos verläuft. Und die Gültigkeit dieser Voraussetzung muß durch die Untersuchung selbst erprobt werden. Sie gewinnt aus den mit dem Namen Philosophie oder philosophisch bezeichneten Tatbeständen einen Wesensbegriff, und der Wesensbegriff muß dann die Erklärung für die Verteilung des Namens auf die Tatbestände ermöglichen. Nun sind in der Sphäre solcher Begriffe wie Philosophie, Religion, Kunst, Wissenschaft überall zwei Ausgangspunkte gegeben: die Verwandtschaft der einzelnen Tatbestände und der Zusammenhang, zu welchem dieselben verbunden sind. Und wie dann die besondere Natur eines jeden unter diesen allgemeinen Subjektsbegriffen für die Differenzierung der Methode

fruchtbar wird, bietet sich in unserem Fall weiter der eigene Vorteil, daß die Philosophie sich früh selber zum Bewußtsein ihres Tuns erhoben hat. So ist eine große Mannigfaltigkeit von Versuchen einer Begriffsbestimmung, wie unser Verfahren sie anstrebt, vorhanden; sie sind der Ausdruck davon, was die einzelnen Philosophen, durch eine gegebene Kulturlage bestimmt und von ihrem eigenen System geleitet, als Philosophie angesehen haben; daher sind diese Definitionen Abbreviaturen dessen, was für eine historische Form der Philosophie charakteristisch ist: sie eröffnen den Einblick in die innere Dialektik, in welcher die Philosophie die Möglichkeiten ihrer Stellung im Zusammenhange der Kultur durchlaufen hat. Jede dieser Möglichkeiten muß für die Begriffsbestimmung der Philosophie fruchtbar gemacht werden können.

Der Plan des Verfahrens.

Der Zirkel, der im Verfahren der Begriffsbestimmung der Philosophie gelegen ist, ist unvermeidlich. Es besteht tatsächlich eine große Unsicherheit in bezug auf die Grenzen, innerhalb deren Systemen der Name Philosophie, Arbeiten die Bezeichnung philosophisch beigelegt wird. Diese Unsicherheit kann nur überwunden werden, wenn man zunächst sichere, wenn auch unzureichende Bestimmungen der Philosophie feststellt und von diesen aus durch neue Verfahrungsweisen zu weiteren Feststellungen gelangt, welche allmählich den Gehalt des Begriffs der Philosophie ausschöpfen. Die Methode kann also nur sein, durch einzelne Verfahrungsweisen, deren jede für sich eine allgemeingültige und vollständige Auflösung der Aufgabe noch nicht gewährleistet, doch schrittweise die Wesenszüge der Philosophie genauer abzugrenzen und den Umfang der unter sie fallenden Tatbestände fester zu umschreiben und schließlich aus der Lebendigkeit der Philosophie abzuleiten, warum Grenzgebiete übrig bleiben, die eine reinliche Umfangsbestimmung nicht gestatten. Es muß zuerst versucht werden, an denjenigen Systemen, an denen die Bildung der Allgemeinvorstellung Philosophie für jeden sich vollzieht, einen gemeinsamen Sachverhalt festzustellen. Es kann dann die andere Seite, die der Begriff darbietet, die Zugehörigkeit der Systeme zu einem Zusammenhang benutzt werden, das Resultat zu erproben und durch eine tiefer reichende Einsicht zu ergänzen. Damit ist dann die Grundlage gegeben, die Stellung der so gewonnenen Wesenszüge der Philosophie zu dem Strukturzusammenhang des Individuums und der Gesellschaft zu untersuchen, Philosophie als eine lebendige Funktion im Individuum und der Gesellschaft zu erfassen und so die Züge zu einem Wesensbegriff zu verbinden, von welchem aus das Verhältnis der einzelnen Systeme zur Funktion der Philosophie verstanden, die systematischen Begriffe von der Philosophie an ihren Ort eingestellt und die fließende Grenze ihres Umfangs deutlicher gemacht werden kann. Dies ist der Weg, den wir zu durchlaufen haben.

A. Historisches Verfahren zur Bestimmung des Wesens der Philosophie.

I. Erste Bestimmungen über den allgemeinen Sachverhalt. Es gibt philosophische Systeme, die sich vor allen anderen dem Bewußtsein der Menschheit eingeprägt haben und an denen man sich ständig über das orientiert hat, was Philosophie sei. Demokrit, Platon, Aristoteles, Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Hume, Kant, Fichte, Hegel, Comte haben Systeme dieser Art geschaffen. Dieselben tragen gemeinsame Züge, und an diesen gewinnt das Denken einen Maßstab dafür, wiefern auch andere Systeme dem Gebiete der Philosophie eingeordnet werden können. Zunächst können Züge formaler Natur an ihnen festgestellt werden. Gleichviel welchen Gegenstand die einzelnen Systeme haben oder welche Methode sie befolgen: im Unterschiede von den Einzelwissenschaften sind sie auf den ganzen Umfang des empirischen Bewußtseins als Leben, Erfahren, Erfahrungswissenschaften fundiert und suchen so ihre Aufgabe zu lösen. Sie tragen den Charakter der Universalität. Dem entspricht das Streben, das Vereinzelte zu verbinden, Zusammenhang zu stiften und ihn ohne Rücksicht auf die Grenzen der Einzelwissenschaften auszudehnen. Der andere formale Zug der Philosophie liegt in der Forderung allgemeingültigen Wissens. Hiermit ist verbunden das Streben, in der Begründung zurückzugehen bis der letzte Punkt für die Fundierung der Philosophie erreicht ist. Dem, der sich vergleichend in die klassischen Systeme der Philosophie vertieft, entsteht aber, zunächst in unbestimmten Umrissen, auch eine Anschauung der inhaltlichen Zusammengehörigkeit der Systeme. Die Selbstzeugnisse der Philosophen über ihr Schaffen, die wohl verdienten, gesammelt zu werden, zeigen zunächst die Jugend aller Denker vom Kampf mit dem Rätsel des Lebens und der Welt erfüllt, und ihr Verhältnis zum Weltproblem kommt in jedem der Systeme auf eigene Art zur Geltung, und die formalen Eigenschaften der Philosophen offenbaren in ihnen einen geheimen Bezug zu der innersten Richtung auf die Festigung und Gestaltung der Persönlichkeit, auf das Durchsetzen der Souveränität des Geistes, auf jene intellektuelle Beschaffenheit, die alles Tun zum Bewußtsein erheben will und nichts im Dunkel bloßen Verhaltens zurücklassen, das um sich selber nicht weiß.

Die formalen Züge der Philosophie.

Inhaltliche Bestimmungen.

II. Geschichtliche Ableitung der Wesenszüge der Philosophie aus dem Zusammenhang der Systeme. Nun tut sich ein Verfahren auf, welches in den inneren Zusammenhang dieser Züge tiefer blicken läßt, die Differenzen der Begriffsbestimmungen der Philosophie erklärt, jeder dieser Formeln ihre historische Stelle anweist und den Umfang des Begriffes genauer bestimmt.

Zusammenhang der Philosophie.

Im Begriff der Philosophie liegt nicht nur ein allgemeiner Sachverhalt, sondern auch ein Zusammenhang derselben — ein historischer Zusammenhang. Die Philosophen sind zunächst direkt dem Welt- und Lebensrätsel zugewandt, die Begriffe, die sie von der Philosophie bilden, entspringen hieraus, jede Stellung, die der philosophische Geist dann im weiteren Verlauf einnimmt, bezieht sich auf diese Grundfrage zurück, jede lebendige philosophische Arbeit entsteht in dieser Kontinuität, und die Vergangenheit der Philosophie wirkt in jedem einzelnen Denker, so daß er, auch wo er an der Lösung des großen Rätsels verzweifelt, durch diese Vergangenheit zu seiner neuen Position bestimmt ist. So bilden alle Stellungen des philosophischen Bewußtseins, alle Begriffsbestimmungen der Philosophie, in denen diese Stellungen zum Ausdruck gelangen, einen historischen Zusammenhang.

Der Name Philosophie.

1. Entstehung des Namens in Griechenland, und was dort mit diesem Namen bezeichnet wurde. Der beziehungsreiche tiefsinnige Zusammenhang von Religiosität, Kunst und Philosophie, in welchem die Orientalen lebten, ging bei den Griechen zu den differenzierten Leistungen dieser drei Formen des geistigen Schaffens auseinander. Ihr heller, selbstbewußter Geist löste die Philosophie von der Gebundenheit der Religiosität und von der seherischen Symbolik mit Philosophie oder Religiosität verwandter Dichtungen. Ihre plastische Anschauungskraft wirkte zur gesonderten Ausbildung der Gattungen geistiger Schöpfungen. So entstand bei den Griechen zugleich die Philosophie, ihr Begriff und der Ausdruck φιλοσοφία. Als σοφός wird von Herodot jeder bezeichnet, der in höherer geistiger Tätigkeit sich hervortat. Der Name σοφιστής wird von ihm dem Sokrates, Pythagoras und anderen älteren Philosophen beigelegt, und von Xenophon wird er für die Naturphilosophen gebraucht. Das zusammengesetzte Wort φιλοσοφεῖν bedeutet zunächst im Sprachgebrauch der Zeiten von Herodot und Thukydides überhaupt die Liebe zur Weisheit und das Suchen nach ihr: als die neue griechische Geisteshaltung. Denn in dies Wort legt der Grieche das Suchen nach der Wahrheit um der Wahrheit selbst willen — nach einem von jeder praktischen Anwendung unabhängigen Werte. So sagt bei Herodot Krösus zu Solon in jener typischen Darstellung des Gegensatzes orientalischen Machtwillens zu dem neuen griechischen Ethos: er habe vernommen, daß Solon φιλοσοφέων viele Länder θεωρίης εἵνεκεν — eine Erläuterung des „philosophierend" — durchwandert habe. Denselben Ausdruck gebraucht dann Thukydides in der perikleischen Grabrede, um einen Grundzug des damaligen athenischen Geistes auszusprechen. Zum technischen Ausdruck für einen bestimmten Kreis geistiger Beschäftigung ist dann wohl das Wort „Philosophie" erst in der sokratischen Schule erhoben worden. Denn die Überlieferung, die dies dem Pythagoras zuschreibt, dürfte Sokratisch-Platonisches zurückübertragen. Und zwar hat nun der Begriff der Philosophie in der sokratisch-platonischen Schule eine bemerkenswerte Zweiseitigkeit.

Negative Seite des Begriffs der Philosophie in der sokratisch-platonischen Schule.

Philosophie ist nach Sokrates nicht Weisheit, sondern die Liebe zu ihr und das Suchen derselben; denn die Weisheit selber haben die Götter sich vorbehalten. Das kritische Bewußtsein, daß in Sokrates und tiefer in Platon das Wissen begründet, setzt demselben zugleich Grenzen. Platon ist der erste, der nach älteren Andeutungen, besonders des Herakleitos, das Wesen des Philosophierens zum Bewußtsein erhoben hat. Indem er von den Erfahrungen seines eigenen philosophischen Genies ausgeht, schildert er den philosophischen Trieb und seine Entfaltung zum philosophischen Wissen. Alles große Leben entspringt aus der Begeisterung, die in der höheren Natur des Menschen gegründet ist. Wie wir in der Sinnenwelt befangen sind, äußert sich diese höhere Natur in einer unendlichen Sehnsucht. Der philosophische Eros geht von der Liebe zu schönen Gestalten durch verschiedene Stufen bis zu dem Wissen von den Ideen. Unser Wissen bleibt aber auch auf dieser höchsten Stufe nur eine Hypothese, und zwar hat diese die unveränderlichen Wesenheiten zum Gegenstande, die in der Wirklichkeit realisiert sind, nie indes erreicht sie den ursächlichen Zusammenhang, der von dem höchsten Guten sich erstreckt zu den einzelnen Dingen, in denen wir das Ewige anschauen. In dieser großen Sehnsucht, welcher unser Wissen nie genugtut, lag der Ausgangspunkt für ein inneres Verhältnis der Philosophie zur Religiosität, die in der Fülle des Göttlichen lebt.

Die positive Seite.

Das andere Moment, das die Philosophie nach ihrem sokratisch-platonischen Begriff enthält, bezeichnet ihre positive Leistung. Die Erfassung desselben war von noch allgemeinerer Wirkung. Philosophie bedeutet die Richtung auf das Wissen — Wissen in seiner strengsten Form als Wissenschaft. Allgemeingültigkeit, Bestimmtheit, Rückgang auf die Rechtsgründe aller Annahmen wurden hier zuerst als Anforderung an jedes Wissen herausgehoben. Galt es doch dem ruhelosen träumerischen Spiel der metaphysischen Hypothesen wie dem Skeptizismus der Aufklärung ein Ende zu machen. Und zwar erstreckte sich sowohl bei Sokrates als in den ersten Dialogen Platons die philosophische Besinnung auf den ganzen Umfang des Wissens, in bewußtem Gegensatz zu dessen Einschränkung auf Erkenntnis von Wirklichkeit. Sie umfaßte ebenso die Bestimmung der Werte, der Regeln und Zwecke. Ein erstaunlicher Tiefsinn liegt in dieser Auffassung; Philosophie ist die Besonnenheit, welche alles menschliche Tun zum Bewußtsein, und zwar zu allgemeingültigem Wissen erhebt. Sie ist die Selbstbesinnung des Geistes in der Form des begrifflichen Denkens. Das Tun des Kriegers, des Staatsmannes, des Dichters oder des Religiösen kann sich nur vollenden, wenn das Wissen von diesem Tun die Praxis leitet. Und da alles Tun der Zweckbestimmung bedarf, der letzte Zweck aber in der Eudämonie liegt, so ist das Wissen um die Eudämonie, um die in ihr begründeten Zwecke und die von diesen geforderten Mittel das Stärkste in uns, und keine Kraft dunkler Instinkte und Leidenschaften kann sich durchsetzen, wenn das Wissen zeigt, daß die Eudämonie durch

diese dunklen Gewalten gehindert wird. So kann nur die Herrschaft des Wissens das Individuum zur Freiheit und die Gesellschaft zu der ihr eigenen Eudämonie erheben. Auf dem Grunde dieses sokratischen Begriffs der Philosophie unternahmen die sokratischen Dialoge Platons eine Auflösung der Lebensprobleme. Und eben weil doch das Leben mit seinem Drang nach der Eudämonie, mit der Eigenmacht der Tugenden, in denen diese sich verwirklicht, nicht zu allgemeingültigem Wissen erhoben werden konnte, mußten diese Dialoge negativ enden: der Widerstreit in der sokratischen Schule war unlösbar: tiefsinnig und richtig erfaßt die platonische Apologie in der Person des Sokrates das beides: wie er die Aufgabe der Allgemeingültigkeit des Wissens ergreift und wie das Nichtwissen doch sein Ergebnis ist. Dieser Begriff der Philosophie, nach welchem sie Sein, Werte, Güter, Zwecke, Tugenden zum Wissen zu erheben strebt und so zu ihren Gegenständen das Wahre, Schöne und das Gute hat, ist das erste Ergebnis der Besinnung der Philosophie über sich selbst: eine unermeßliche Wirkung ging von ihr aus, und der Kern des wahren Wesensbegriffs der Philosophie war in ihr enthalten.

Nachwirkung dieses Begriffs in seiner Einteilung bei Aristoteles.

Der sokratisch-platonische Begriff der Philosophie wirkt nach in der Einteilung derselben bei Aristoteles. Philosophie zerfällt nach ihm in die theoretische, poietische und praktische Wissenschaft; sie ist theoretisch, wenn ihr Prinzip und Ziel das Erkennen ist, poietisch, wenn ihr Prinzip im künstlerischen Vermögen gelegen ist und ihr Ziel in einem hervorzubringenden Werke, und sie ist praktisch, wo ihr Prinzip der Wille ist und ihr Ziel die Handlung als solche. Und zwar umfaßt die poietische nicht nur die Theorie der Kunst, sondern jegliches Wissen technischer Art, das seinen Zweck nicht in der Energie der Person, sondern in der Herstellung eines äußeren Werkes hat.

Der neue Begriff der Philosophie in der aristotelischen Schule.

Aber Aristoteles hat seine Philosophie nicht wirklich nach dieser in Platon gegründeten Einteilung gegliedert. Ein veränderter Begriff derselben gelangte mit ihm zur Geltung. Philosophie ist ihm nicht mehr höchste Steigerung der Persönlichkeit und der menschlichen Gesellschaft durch das Wissen: sie sucht das Wissen um seiner selbst willen: das philosophische Verhalten ist ihm charakterisiert durch die theoretische Bewußtseinsstellung. Wie die veränderliche, doch vernunftgemäße Wirklichkeit gegründet ist in dem wandellosen und seligen Denken der Gottheit, das keinen Zweck und kein Objekt außer sich selbst hat: so hat dann schließlich die höchste unter diesen veränderlichen Wirklichkeiten, die menschliche Vernunft ihre oberste Funktion in dem rein theoretischen Verhalten als dem vollkommensten und glücklichsten für den Menschen: dieses aber ist ihm nun Philosophie; denn sie begründet und umfaßt alle Wissenschaften. Sie schafft eine Theorie des Wissens als Grundlage jeglicher Art von wissenschaftlicher Arbeit, ihr Mittelpunkt ist dann eine universale Wissenschaft des Seins: erste Philosophie, für die in der Schule der Ausdruck Metaphysik sich bildete; auf die in dieser ersten Philosophie

durchgebildete teleologische Weltauffassung gründet sich schließlich der Zusammenhang der Wissenschaften, welcher von der Erkenntnis der Natur durch die Lehre vom Menschen zur Bestimmung des letzten Zweckes für die Individuen und die Gesellschaft reicht. Und nun ermöglicht das neue aristotelische Prinzip des ursächlich wirkenden Zweckes, auch das Veränderliche der empirisch gegebenen Wirklichkeit dem Denken zu unterwerfen. So entsteht der neue Begriff der Philosophie: als die Einheit der Wissenschaften bildet sie den objektiven Wirklichkeitszusammenhang in Begriffen ab, der von der Erkenntnis Gottes bis zur Erkenntnis der Zwecksetzung im Menschen reicht.

Die Philosophenschulen.

Der griechischen Unterordnung der Einzelwissenschaften unter die Philosophie entsprach die Organisation der Philosophenschulen. Diese Schulen waren nicht nur Mittelpunkte der Diskussion über die Prinzipien, sondern auch Arbeitsstätten positiver Forschung. In wenigen Generationen gelangte eine ganze Anzahl von Naturwissenschaften wie von Geisteswissenschaften in diesen Schulen zu ihrer Konstituierung. Es ist Grund anzunehmen, daß schon vor Platon irgendeine Ordnung und Stetigkeit in Schulung und gemeinsamer Arbeit nicht nur die Pythagoreer, sondern auch die Schüler anderer älterer Denker mit diesen und untereinander verbunden hat. Im hellen Lichte der beglaubigten Geschichte treten uns dann die Akademie und die peripatetische Schule entgegen, als rechtlich geordnete Verbände, in denen die Einheit des philosophischen Grundgedankens die einzelnen Wissenschaften zusammenhielt und die Leidenschaft der reinen Wahrheitserkenntnis jeder positiven Arbeit Leben und Beziehung auf das Ganze mitteilte: ein unerreichtes Vorbild schöpferischer Macht einer solchen Organisation. Platons Schule war eine Zeitlang Mittelpunkt der mathematischen und astronomischen Forschung; die gewaltigste wissenschaftliche Arbeit aber, die je in einer so beschränkten Zeit und an einer Stelle getan worden ist, vollbrachte die Genossenschaft um Aristoteles her. Die Grundgedanken der teleologischen Struktur und der Entwicklung, die Methode der Beschreibung, Zergliederung und Vergleichung führten in dieser Schule zur Konstituierung der beschreibenden und zergliedernden Naturwissenschaften wie der Politik und der Kunstlehre.

In dieser Organisation der Philosophenschulen hat der griechische Begriff der Philosophie als der Gesamtwissenschaft seinen höchsten Ausdruck gefunden. Es geschah dies, indem die Seite im Wesen der Philosophie sich geltend machte, nach welcher eine gemeinsame Aufgabe die Philosophierenden zu gemeinsamer Leistung verbindet. Denn überall, wo derselbe Zweckinhalt in einer Anzahl von Personen wiederkehrt, setzt er die Individuen in Zusammenhang untereinander. Hierzu tritt in der Philosophie die verbindende Kraft, welche in ihrer Richtung auf Allgemeinheit und Allgemeingültigkeit gelegen ist.

Die Emanzipation der Einzelwissenschaften und das Problem der Stellung der Philosophie zu ihnen.

Die einheitliche Leitung der wissenschaftlichen Arbeit, wie sie in der Schule des Aristoteles ihre höchste Entwicklung gefunden hat, zerfiel wie

das Reich Alexanders. Die Einzelwissenschaften reiften nun zur Selbständigkeit heran. Das Band, das sie zusammengehalten hatte, zerriß. Die Nachfolger Alexanders begründeten außerhalb der philosophischen Schulen Anstalten, welche dem Einzelbetrieb der Wissenschaften dienten. Hier lag ein erstes Moment, das der Philosophie eine veränderte Stelle gab. Die Einzelwissenschaften besetzten allmählich das ganze Reich des Wirklichen in einem Verlauf, der in der neueren Zeit dann wieder einsetzte und auch heute noch nicht zum Abschluß gelangt ist. Wenn die Philosophie irgendeinen Kreis der Forschung der Reife entgegengeführt hatte, löste dieser sich aus ihrem Verbande. So ist es ihr zuerst mit den Naturwissenschaften gegangen; in der neueren Zeit schritt dann dieser Prozeß der Differenzierung fort: allgemeine Rechtswissenschaft wurde seit Hugo de Groot und vergleichende Staatslehre seit Montesquieu selbständig; heute macht sich unter den Psychologen das Streben nach Emanzipation ihrer Wissenschaft geltend, und wie allgemeine Religionswissenschaft, Kunstwissenschaft, Pädagogik, Sozialwissenschaft in dem Studium der historischen Tatbestände und in der Psychologie fundiert sind, muß auch ihre Stellung zur Philosophie fraglich werden. Diese immerfort zunehmende Verschiebung in den Machtverhältnissen innerhalb des Bezirks des Wissens stellte gleichsam von außen der Philosophie die Aufgabe neuer Abgrenzungen ihres Gebiets. In ihrer inneren Entwicklung aber lagen Momente, die noch weit stärker hierauf wirkten.

Lebensphilosophie. Denn eben in dem Zusammenwirken jenes äußeren Faktors mit den von innen wirkenden Kräften entstand nun die Veränderung in der Stellung der Philosophie, welche von dem Auftreten der Skeptiker, Epikureer und Stoiker bis auf die Schriftstellerei des Cicero, Lucretius, Seneca, Epictet und Marc Aurel sich entwickelte. Innerhalb der neuen Machtverhältnisse im Gebiete des Wissens machte das Mißlingen der metaphysischen Welterkenntnis, die Ausbreitung des skeptischen Geistes und eine in den alternden Nationen entstandene Wendung in die Innerlichkeit sich geltend: es entwickelte sich die Lebensphilosophie. In ihr tritt uns eine neue Stellung des philosophischen Geistes entgegen, die für alle Zukunft von der größten Bedeutung sein sollte. Noch wurde das Problem der großen Systeme in seinem ganzen Umfang festgehalten. Doch die Forderung seiner allgemeingültigen Lösung wurde immer läßlicher gehandhabt. Die Gewichtsverteilung zwischen den einzelnen Aufgaben wurde eine andere; dem Problem von Wert und Zweck des Lebens ordnete sich nun das vom Weltzusammenhang unter; im römisch-stoischen System, dem wirksamsten, das die Welt gesehen hat, trat die personbildende Macht der Philosophie in den Vordergrund. Die Struktur der Philosophie, die Anordnung und das Verhältnis ihrer Teile wurde eine andere. Dieser Veränderung in der Stellung der Philosophie entsprach nun auch das Auftreten neuer Begriffsbestimmungen für dieselbe. Die Philosophie ist in dieser von Cicero vertretenen Wendung

'Lehrerin des Lebens, Erfinderin der Gesetze, Anleiterin zu jeder Tugend', und Seneca definiert sie als die Theorie und Kunst der richtigen Lebensführung. Es ist damit gegeben, daß sie eine Lebensverfassung ist, nicht bloße Theorie, und so gebraucht man gern den Ausdruck Weisheit für sie. Aber geht man von dem neuen Begriff der Philosophie auf die Stellung derselben zurück, die er ausdrückt: so hat sie sich doch in völliger Kontinuität aus den großen metaphysischen Systemen entwickelt, ihr Problem tritt nur unter neue Bedingungen.

Lange Jahrhunderte hindurch hat dann die Philosophie, wie dieser Zug in die unergründlichen Tiefen des Wesens der Dinge die alternde Welt zur Religion führte, in der Unterordnung unter die Religion ihr wahres Wesen verloren; die Stellung, die sie nun zur Aufgabe einer allgemeingültigen universalen Erkenntnis einnahm, die Begriffe von ihr, die so entstanden, gehören nicht in die Linie der reinen Entwicklung ihres Wesens: in der Theorie von den Zwischengliedern zwischen Philosophie und Religion wird davon zu reden sein.

2. Die Formen der Philosophie in der modernen Zeit, wie sie in den Begriffen von ihr zum Ausdruck gelangt sind. Als nun nach den Vorbereitungen der Renaissance, in denen eine sich verweltlichende Kunst, Literatur und mit ihr verwandt eine freie Lebensphilosophie die Kultur beherrschten, die Wissenschaften der Natur sich definitiv konstituierten und die der Gesellschaft zum erstenmal in dem natürlichen System den Charakter eines von einer Idee getragenen Zusammenhangs annahmen, als so die Erfahrungswissenschaften die Erkenntnis des Universums nach ihren Methoden zu verwirklichen unternahmen: da entstand im 17. Jahrhundert ein neues Verhältnis der Kräfte der geistigen Kultur. Der Mut zu strengem allgemeingültigen Wissen und der Umgestaltung der Welt durch dasselbe durchdrang die leitenden Völker: in ihm waren die Einzelwissenschaften und die Philosophie verbündet: sie traten so in den schärfsten Gegensatz zur Religiosität und ließen Kunst, Literatur, Lebensphilosophie hinter sich; daher wurde die Richtung auf objektive Welterkenntnis mit dem Charakter der Allgemeingültigkeit, wie sie in den großen Systemen des Altertums geherrscht hatte, unter den neuen Bedingungen noch zielbewußter und methodischer durchgeführt. So änderte sich auch der Charakter und der Begriff der Metaphysik. Sie war aus der naiven Stellung zur Welt durch den Zweifel hindurch zur bewußten Erfassung des Verhältnisses des Denkens zur Welt vorwärts gegangen; nun sondert sie sich von den Einzelwissenschaften durch das Bewußtsein über ihre besondere Methode. Sie findet auch jetzt den ihr eigenen Gegenstand im Sein, das uns in keiner Einzelwissenschaft als solcher gegeben ist; aber in der methodischen Forderung strenger Allgemeingültigkeit und in einer fortschreitenden Selbstbesinnung über das metaphysische Verfahren liegt ein unterscheidendes Moment ihrer neuen Entwicklung. Jene Forderung verbindet sie mit den mathematischen

Naturwissenschaften, und der methodische Charakter der Universalität und der letzten Begründung sondert sie von ihnen. Das diesem neuen methodischen Bewußtsein entsprechende Verfahren gilt es demnach festzustellen.

Philosophie als universales konstruktives Verfahren. Descartes. Hobbes. Spinoza. Leibniz.

a) Der neue Begriff der Metaphysik. Descartes unternahm sofort nach der Begründung der Mechanik, seine neue konstruktive Methode für die Bestimmung des Wesens der Philosophie zu benutzen. Das erste Merkmal dieser Methode nach ihrem Gegensatz zu den Einzelwissenschaften lag in der allgemeinsten Fassung des Problems und dem Rückgang von den ersten Annahmen derselben zu einem obersten Prinzip. Hier brachte sie Grundzüge, die im Wesen der Philosophie gelegen sind, nur zu einem vollendeteren Ausdruck als irgendein früheres System. In der Methode der Durchführung lag aber nun ihre geniale Eigentümlichkeit. Die mathematischen Naturwissenschaften enthalten Voraussetzungen in sich, die jenseit der Einzelgebiete der Mathematik, Mechanik, Astronomie gelegen sind. Stellt man diese in evidenten Begriffen und Sätzen dar und erfaßt man den Rechtsgrund ihrer objektiven Geltung: so kann auf sie ein konstruktives Verfahren gebaut werden: damit erhält die mechanische Betrachtung erst ihre Sicherheit und die Möglichkeit weiterer Ausdehnung. Descartes machte dies Galilei gegenüber geltend, und hierin erblickte er die Überlegenheit des Philosophen gegen den Physiker. Desselben konstruktiven Verfahrens bedienten sich dann Hobbes und Spinoza. Eben in seiner Anwendung auf die Wirklichkeit — deren gegebene Eigenschaften er natürlich überall dabei voraussetzt — ergibt sich Spinozas neues pantheistisches System der Identität von Geist und Natur: es ist eine Interpretation der in der Erfahrung gegebenen Wirklichkeit auf Grund der einfachen evidenten Wahrheiten; in dieser Metaphysik der Identität ist dann die Lehre von dem ursächlichen Nexus der seelischen Zustände gegründet, der durch die Sklaverei der Leidenschaften zur Freiheit führt. Leibniz endlich ist in der Durchführung dieser neuen philosophischen Methode weiter gekommen als irgendein anderer. Bis zu seinem Tode ist er mit der herkulischen Arbeit beschäftigt gewesen, seine neue allgemeine Logik als Grundlage des konstruktiven Verfahrens auszubilden. Die Abgrenzung der Philosophie durch das Merkmal der Methode hat seit dem 17. Jahrhundert in den metaphysischen Systemen sich erhalten.

Auflösung der konstruktiven Methode durch Kant.

Die konstruktive Methode dieser Denker erlag dann der Erkenntniskritik von Locke, Hume und Kant, wenn auch in Leibniz gerade für eine Theorie des Wissens Grundlagen bestehen bleiben, die erst in der neuesten Zeit ihr volles Verständnis finden. Der Schluß aus der Evidenz der einfachen Begriffe und Sätze auf ihre objektive Geltung erwies sich als unhaltbar. Die Kategorien der Substanz, der Kausalität und des Zweckes wurden auf die Bedingungen des auffassenden Bewußtseins zurückgeführt. Wenn die Sicherheit der Mathematik diese konstruktive philo-

sophische Methode garantiert hatte, so zeigte Kant in der Anschauung die unterscheidende Grundlage der mathematischen Evidenz auf. Und auch das konstruktive Verfahren in den Geisteswissenschaften, wie es sich im Recht und in der natürlichen Theologie darstellt, erwies sich als unfähig, der Fülle der geschichtlichen Welt im Denken und im politischen Handeln genugzutun. Es galt sonach, wenn man nicht zur Verwerfung jeder der Metaphysik eigenen Methode kommen wollte, ihr Verfahren neu zu gestalten. Und eben Kant, der die konstruktive Methode der Philosophie gestürzt hat, hat die Mittel einer solchen Umgestaltung entdeckt. Er hat das Unterscheidende seiner kritischen Lebensarbeit — und da ihm in dieser das Hauptgeschäft der Philosophie lag, das Unterscheidende der Philosophie selber — in der Methode gesehen, die er als die transzendentale bezeichnet hat. Das Gebäude, das er mit ihren Mitteln zu errichten gedachte, sollte die so gefundenen Wahrheiten zu seiner Grundlage haben, und in diesem Verstande hat er den Namen der Metaphysik beibehalten. Auch erfaßte er bereits das neue inhaltliche Prinzip, auf welches Schelling, Schleiermacher, Hegel, Schopenhauer, Fechner, Lotze die Metaphysik begründeten.

Die metaphysische Methode der deutschen Spekulation.

Die äußere Welt ist nach der großen Einsicht der neuen, auf Erkenntnistheorie fundierten Philosophie von Locke, Hume und Kant nur als Phänomen für uns da; Realität ist (nach den englischen Denkern unmittelbar, nach Kant freilich aufgefaßt unter den Bedingungen des Bewußtseins) in den Tatsachen des Bewußtseins gegeben: diese Realität aber — das ist das entscheidend Neue im Standpunkt Kants — ist seelischer Zusammenhang, und auf ihn geht jeder Zusammenhang der äußeren Wirklichkeit zurück. Die einfachen Begriffe und Sätze, welche die konstruktive Philosophie zugrunde gelegt hatte, sind sonach nur vom Verstand isolierte und abstrakt formulierte Elemente dieses Zusammenhangs. Von dieser Konzeption Kants ging die neue deutsche Metaphysik aus; daher blickten die deutschen Metaphysiker von Schelling bis Schopenhauer mit Haß und Verachtung auf Reflexion und Verstand, die mit diesen abstrakten Elementen eines Lebendigen, den Substanzen, den kausalen Relationen, den Zwecken ihr Wesen treiben. Mit ihrer neuen Methode, die vom seelischen Zusammenhang ausging, konnten sie endlich den Geisteswissenschaften gerecht werden, welche durch die Anwendung jener Reflexionsbegriffe seicht und trivial geworden waren. Und ebendiese Annahme eines geistigen Zusammenhanges führte den Begriff der Evolution, die von der Erfahrung am Universum festgestellt worden war, über in die fruchtbare Anschauung der Entwicklung. Es war der letzte und vollkommenste Versuch, eine eigene philosophische Methode zu entwickeln. Ein Versuch von gigantischer Größe! Aber auch er mußte mißlingen. Es ist wahr: im Bewußtsein liegt die Möglichkeit, den Zusammenhang der Welt zu erfassen. Und wenigstens den formalen Operationen, durch welche es das tut, kommt der Charakter der Notwendig-

keit zu. Aber auch diese metaphysische Methode findet nicht die Brücke, die von der Notwendigkeit als einer Tatsache unseres Bewußtseins hinüberführt zu der objektiven Geltung, und umsonst sucht sie einen Weg, der von dem Zusammenhang des Bewußtseins zu der Einsicht führt, daß uns in diesem das innere Band der Wirklichkeit selbst gegeben sei.

Die beiden Grundrichtungen dieser deutschen metaphysischen Methode. Schelling, Schleiermacher, Hegel. Herbart, Lotze, Fechner.

So wurden nun in Deutschland die Möglichkeiten der metaphysischen Methode erprobt — eine nach der anderen, und stets mit demselben negativen Erfolg. Unter ihnen haben während des neunzehnten Jahrhunderts zwei um die Herrschaft gerungen. Schelling, Schleiermacher, Hegel, Schopenhauer gingen aus von dem Zusammenhange des Bewußtseins, und jeder von ihnen entdeckte von hier aus sein Prinzip des Universums. Auf der Grundlage von Herbart gingen Lotze und Fechner von dem im Bewußtsein als Inbegriff der Erfahrungen Gegebenen aus und unternahmen den Nachweis, daß eine widerspruchslose begriffliche Erkenntnis dieses Gegebenen nur durch die Zurückführung der gegebenen Sinnenwelt auf geistige Tatsachen und Zusammenhänge möglich sei. Jene gingen von Kant und Fichte aus, welche die Philosophie zur allgemeingültigen Wissenschaft hatten erheben wollen. Diese griffen zunächst auf Leibniz zurück, für den die Welterklärung nur eine wohlbegründete Hypothese gewesen war. Die Denkgewaltigsten innerhalb der ersten Richtung, Schelling und Hegel, nahmen ihren Ausgangspunkt in dem Satze Fichtes, daß der in dem empirischen Ich sich manifestierende allgemeingültige Zusammenhang des Bewußtseins den des Universums hervorbringt; schon dieser Satz war eine falsche Interpretation des Bewußtseinstatbestandes: indem sie nun aber den von ihnen angenommenen Zusammenhang im Bewußtsein, da er die Bedingung der im Bewußtsein erscheinenden Welt ist, in den des Universums selbst, das reine Ich in den Weltgrund umwandeln zu dürfen glaubten, überschritten sie alles Erfahrbare. In ruheloser Dialektik, von Fichtes und Schellings intellektualer Anschauung bis zu Hegels dialektischer Methode, haben sie umsonst ein Verfahren gesucht, welches die Identität des logischen Zusammenhangs mit der Natur der Dinge, des Zusammenhangs im Bewußtsein mit dem im Universum erwiese. Und ganz vernichtend wirkte der Widerspruch zwischen dem objektiven Weltzusammenhang, den sie so fanden, und der Ordnung der Erscheinungen nach Gesetzen, wie die Erfahrungswissenschaften sie festgestellt haben. Die andere Richtung aber, deren Führer auf dem Boden von Herbart Lotze und Fechner waren und die das Gegebene durch die Hypothese eines geistigen Zusammenhangs zu widerspruchsloser begrifflicher Erkenntnis bringen wollte, verfiel einer nicht minder zerstörenden inneren Dialektik. Der Weg von der Mannigfaltigkeit des in der Erfahrung Gegebenen zu den Müttern aller Dinge, hindurch durch Begriffe, die durch keine Anschauung belegt werden können, führte sie in eine Nacht, in der Reale oder Monaden, Zeitliches oder Unzeitliches, ein allgemeines Bewußtsein so gut als ein Unbewußtes von

ausdeutendem Tiefsinn gefunden werden mochten. Sie häuften Hypothesen, die in dem Unzulänglichen, Unerfahrbaren keinen festen Grund, aber auch keinen Widerstand fanden. Ein Hypothesenkomplex war hier ebenso möglich als der andere. Wie hätte diese Metaphysik die Aufgabe erfüllen können, in den großen Krisen des Jahrhunderts dem Leben des Einzelnen und der Gesellschaft Sicherheit und Festigkeit zu geben!

Und so ist auch dieser letzte und großartigste Versuch des menschlichen Geistes mißlungen, im Unterschied von dem Verfahren der Erfahrungswissenschaften eine philosophische Methode zu finden, auf welche eine Metaphysik gegründet werden könnte. Es ist nicht möglich, die in der Erfahrung gegebene Welt, deren Erkenntnis die Arbeit der Einzelwissenschaften ist, durch eine von ihrem Verfahren unterschiedene metaphysische Methode zu tieferem Verständnis zu bringen.

b) Die neuen unmetaphysischen Wesensbestimmungen der Philosophie. Die innere Dialektik der Aufgabe, einen Wesensbegriff der Philosophie zu gewinnen, in dem sich ihre selbständige Bedeutung den Einzelwissenschaften gegenüber behaupte, treibt zu anderen Möglichkeiten. Kann nicht eine Methode aufgefunden werden, welche der Metaphysik neben den Erfahrungswissenschaften ihr Existenzrecht sichert, so muß die Philosophie auf neuen Wegen dem Bedürfnis des Geistes nach Universalität, nach Begründung, nach Erfassen der Realität genugtun. Der Standpunkt des Skeptizismus muß auch in der neuen Lage der Forschung überwunden werden. Vorwärtstastend sucht die Philosophie eine Stellung des Bewußtseins zum Gegebenen, welche der durch die neu gegründeten Erfahrungswissenschaften geschaffenen Situation genugtäte. Und wenn eine Methode nicht gefunden werden kann, die der Philosophie einen ihr eigenen Gegenstand schafft, ein Sein, wie Substanz, Gott, Seele, aus dem die Ergebnisse der Einzelwissenschaften ableitbar wären, so entsteht nun zunächst die Möglichkeit, ausgehend von der gegenständlichen Erkenntnis der Einzelwissenschaften selbst, nach deren Begründung in der Theorie der Erkenntnis zu suchen.

Philosophie als Erkenntnistheorie.

Denn Ein Gebiet ist unbestreitbar der Philosophie eigen. Wenn die Einzelwissenschaften das Reich der gegebenen Wirklichkeit unter sich aufgeteilt haben und jede einen Ausschnitt aus ihr behandelt, so entsteht eben hiermit ein neues Reich: diese Wissenschaften selber. Der Blick wendet sich vom Wirklichen zum Wissen von ihm und findet hier ein Gebiet, das jenseits der Einzelwissenschaften liegt. Seitdem dasselbe in den Horizont des menschlichen Nachdenkens trat, ist es stets als die Domäne der Philosophie anerkannt worden: — Theorie der Theorieen, Logik, Erkenntnistheorie. Erfaßt man dies Gebiet in seinem vollen Umfang, so eignet der Philosophie die ganze Lehre von der Begründung des Wissens im Gebiet der Wirklichkeitserkenntnis, der Wertbestimmung, der Zwecksetzung wie der Regelgebung. Und ist nun so der ganze Inbegriff des Wissens ihr Gegenstand, so fallen unter ihn die Beziehungen der einzelnen Wissen-

schaften zueinander, ihre innere Ordnung, nach welcher jede neue die früheren voraussetzt und sich über sie mit den ihrem eigenen Gebiete angehörenden Tatsachen aufbaut. Unter diesem erkenntnistheoretischen Gesichtspunkt wächst auch in den Einzelwissenschaften selbst der Geist der Begründung und des Zusammenhangs. Ihm dient der gesellige Betrieb der Einzelwissenschaften in den Universitäten und den Akademieen, und die Philosophie hat in diesen Körperschaften ihre Aufgabe und Bedeutung darin, diesen Geist wach zu erhalten. Der klassische Repräsentant dieses erkenntnistheoretischen Standpunkts innerhalb der Erfahrungswissenschaften selbst ist Helmholtz. Er hat das Existenzrecht der Philosophie neben den einzelnen Wissenschaften darauf gegründet, daß sie im Wissen ihren besonderen Gegenstand habe. Immer werde der Philosophie das notwendige Geschäft verbleiben, „die Quellen unsres Wissens und den Grad seiner Berechtigung zu untersuchen". „Die Philosophie hat ihre große Bedeutung in dem Kreise der Wissenschaften als Lehre von den Wissensquellen und den Tätigkeiten des Wissens, in dem Sinne, wie Kant und, soweit ich ihn verstanden habe, der ältere Fichte sie genommen haben."

Helmholtz.

Indem die wesentliche Leistung der Philosophie in die Erkenntnistheorie verlegt wurde, erhielt sich doch ihre Beziehung zu ihrem Grundproblem. Eben an der Kritik der Intention einer objektiven Erkenntnis von Weltzusammenhang und Weltgrund, höchstem Wert und letztem Zweck hatte die Erkenntnistheorie sich entwickelt. Aus der vergeblichen metaphysischen Arbeit entsprang die Untersuchung über die Grenzen des menschlichen Wissens. Und die Erkenntnistheorie erfaßte im Lauf ihrer Entwicklung allmählich die universalste Stellung des Bewußtseins zu dem ihm Gegebenen, die daher auch unser Verhältnis zum Welt- und Lebensrätsel am vollkommensten ausdrückt. Es ist diejenige, die Platon schon eingenommen hatte. Philosophie ist die Besinnung des Geistes über alle seine Verhaltungsweisen, bis in deren letzte Voraussetzungen. Dieselbe Stellung wie Platon hat Kant der Philosophie gegeben. Die Weite seines Blickes zeigt sich darin, daß seine Kritik und Begründung des Wissens sich gleichmäßig erstreckt auf Wirklichkeitserkenntnis, wie auf die Beurteilung ästhetischer Werte und die Prüfung des teleologischen Prinzips der Weltbetrachtung und auf die allgemeingültige Begründung der sittlichen Regeln. Und wie jeder philosophische Standpunkt von der Erfassung der Wirklichkeit fortzuschreiten strebt zur Feststellung der Regeln des Handelns, so hat auch dieser erkenntnistheoretische in seinen größten Vertretern stets die Richtung auf die praktische, reformatorische Wirkung der Philosophie und ihre personbildende Kraft entwickelt. Schon Kant erklärt, der Begriff von Philosophie, nach welchem sie die logische Vollkommenheit der Erkenntnis zum Zweck hat, ist nur ein Schulbegriff; „es gibt aber noch einen Weltbegriff der Philosophie, nach welchem sie die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft ist". Es gilt nun, um mit Kant zu reden, den

Zusammenhang zwischen dem Schulbegriff der Philosophie und ihrem Weltbegriff aufzufinden, und die heutige neukantische Schule ist dieser Forderung in ausgezeichneten Arbeiten gerecht geworden.

Philosophie als Erkenntnis des Zusammenhangs und der Gliederung der Wissenschaften.

Eine andere unmetaphysische philosophische Geisteshaltung entstand im Kreise der Einzelforscher selbst. Sie begnügt sich mit der Beschreibung der phänomenalen Welt in Begriffen und mit der Bewährung der gesetzlichen Ordnung derselben, wie sie in der Erprobung durch das Experiment und durch das Eintreten der nach der Theorie vorausberechneten Wirkung geboten wird. Geht die Erkenntnistheorie von der Positivität der Ergebnisse der Einzelwissenschaften aus, vermag sie ihnen keine neuen gegenständlichen Erkenntnisse hinzuzufügen und innerhalb des Zusammenhangs ihrer Begründungen keine neuen Begründungen aufzufinden, so bleibt die Möglichkeit, sich an den positiven Charakter ihrer Ergebnisse ein für allemal zu halten, den festen Punkt, den das neue Philosophieren sucht, in ihrer praktisch bewährten Selbstgenügsamkeit zur Erfassung des Gegebenen zu finden und jede Reflexion über ihre Allgemeingültigkeit als unfruchtbar abzulehnen. Und verfolgt man die langen Schlußketten der Erkenntnistheoretiker, die Schwierigkeiten der Begriffsbildung auf ihrem Gebiet, den Streit der erkenntnistheoretischen Parteien, so sind das gewichtige Momente, für diese neue philosophische Haltung sich zu entscheiden. So verlegt die Philosophie ihren Mittelpunkt in das Bewußtsein vom logischen Zusammenhang der Wissenschaften. In dieser neuen Stellung scheint die Philosophie die gegenständliche Auffassung der Welt, losgelöst von metaphysischen und erkenntnistheoretischen Untersuchungen, endlich zu erreichen. Wenn die Erfahrungswissenschaften die einzelnen Teile oder Seiten der Wirklichkeit erforschen, so bleibt der Philosophie die Aufgabe, die innere Beziehung der Einzelwissenschaften aufeinander zu erkennen, nach welcher sie zusammen das Ganze der Wirklichkeit zur Erkenntnis bringen.

Die Enzyklopädieen. Bacon, D'Alembert. Comte.

Sie ist dann Enzyklopädie der Wissenschaften in einem höheren philosophischen Verstande. In der späteren Zeit des Altertums, seit der Verselbständigung der Einzelwissenschaften sind Enzyklopädieen entstanden; der Schulbetrieb forderte sie, auch bestand das Bedürfnis eines Inventars der großen Arbeiten der alten Welt, und — was uns hier wichtig ist — seitdem dann die nordischen Völker hereinbrachen und nach dem Ende des weströmischen Reiches sich die germanischen und romanischen Staaten auf dem Boden der antiken Kultur mit deren Hilfsmitteln einzurichten begannen, haben von Martianus Capella ab solche enzyklopädische Arbeiten, wenn auch noch kümmerlich, den antiken Gedanken von der Abbildung der Welt in den Wissenschaften aufrecht erhalten. In den drei großen Werken des Vincenz von Beauvais war ein solcher Begriff der Enzyklopädie am vollkommensten vertreten. Aus den durch das Mittelalter hindurch fortgehenden Inventarisierungen des Wissens ist nun die moderne philosophische Enzyklopädie hervorgegangen. Ihr grundlegendes Werk stammt von dem

Philosophie als die alle Einzelwissenschaften zusammenfassende Wissenschaft.

Kanzler Bacon: von ihm ab hat die Enzyklopädie bewußt das Prinzip der inneren Beziehungen der Wissenschaften gesucht. Hobbes zuerst entdeckte es in der natürlichen Ordnung der Wissenschaften, wie sie durch das Verhältnis bestimmt ist, nach welchem eine die Voraussetzung der andern ist. Im Zusammenhang mit der französischen Encyklopedie haben dann D'Alembert und Turgot diesen Begriff der Philosophie als universaler Wissenschaft durchgeführt. Und auf dieser Grundlage hat schließlich Comte die philosophie positive als das System der inneren Beziehungen der Wissenschaften nach ihrer systematischen und historischen Abhängigkeit voneinander samt ihrem Abschluß in der Soziologie zur Darstellung gebracht. Auf diesem Standpunkt vollzog sich eine methodische Analysis der Einzelwissenschaften. Die Struktur einer jeden derselben wurde untersucht, es wurden die in dieser enthaltenen Voraussetzungen festgestellt, und in diesen ist nun das Prinzip der Beziehungen der Wissenschaften zueinander gewonnen worden; es konnte zugleich gezeigt werden, wie in diesem Fortgang von Wissenschaft zu Wissenschaft neue Methoden entstehen: schließlich wurde so als das eigentliche Werk der Philosophie die Soziologie gefordert und methodisch bestimmt. Und damit vollendete sich die mit der Aussonderung der positiven Wissenschaften in ihnen gesetzte Tendenz, ihren Zusammenhang aus ihnen selber, ohne Hinzuziehung einer allgemeinen erkenntnistheoretischen Grundlegung, sonach als positive Philosophie, herzustellen. Es war ein bedeutsamer Versuch, Philosophie als den immanenten Zusammenhang der gegenständlichen Erkenntnis zu konstituieren.

Bedeutung und Grenzen dieser positivistischen Begriffsbestimmung.

Wie diese positivistische Auffassung der Philosophie von dem in den mathematischen Naturwissenschaften entwickelten strengen Begriff des allgemeingültigen Wissens ausgeht: so liegt ihre weitere Bedeutung für die philosophische Arbeit darin, daß sie die so entspringenden Anforderungen geltend macht und die Wissenschaften reinigt von jedem unbeweisbaren Zusatz, der aus den metaphysischen Konzeptionen hervorgegangen ist. Schon durch diesen inneren Gegensatz zur Metaphysik ist die neue philosophische Stellung von der Metaphysik historisch bedingt. Es ist weiter aber die Richtung auf ein universales, allgemeingültiges Weltbegreifen, durch welche auch dieser Zweig der Philosophie mit ihrem Stamm zusammenhängt.

Diese zweite unmetaphysische Stellung des philosophischen Geistes reicht nun aber weit über das Gebiet des Positivismus hinaus. Indem sich in diesem durch die Überordnung der Naturerkenntnis über die geistigen Tatsachen eine Weltanschauung einmischt, wird er zu einer einzelnen Doktrin innerhalb dieser neuen Stellung des philosophischen Geistes. Wir finden dieselbe Stellung auch ohne diesen Zusatz weit verbreitet, und zwar wird sie von vielen und hervorragenden Forschern auf dem Gebiet der Geisteswissenschaften eingenommen. Besonders wirksam tritt sie in der Staats- und Rechtswissenschaft hervor. Die Auffassung der Imperative, welche an die einem Staate Zugehörigen in der Gesetzgebung ge-

richtet sind, kann sich einschränken auf die Interpretation des Willens, der in ihnen zum Ausdruck kommt, und auf die logische Analyse und historische Erklärung, ohne auf allgemeine Prinzipien, wie etwa die Idee der Gerechtigkeit, zur Begründung des positiven Rechts und zur Prüfung seiner Richtigkeit zurückzugehen. In solchem Verhalten liegt eine dem Positivismus verwandte philosophische Stellung.

Diese zweite antimetaphysische Stellung der Philosophie findet als positivistische Auffassung der Wirklichkeit, zumal in dem heutigen Frankreich darin die Grenze ihrer Macht, so groß diese auch dort heute ist, daß die in ihr enthaltene phänomenale Auffassungsweise nicht vermag, der Realität des historischen Bewußtseins und der kollektiven Lebenswerte gerecht zu werden, und ebenso ist diese philosophische Stellung als positive Interpretation der Rechtsordnungen außerstande, Ideale zu begründen, die ein auf Umgestaltung der Gesellschaft gerichtetes Zeitalter leiten könnten.

Philosophie als Geisteswissenschaft oder Wissenschaft der inneren Erfahrung.

Suchte die erkenntnistheoretische Richtung das Unterscheidende der Philosophie in ihrer methodischen Stellung und fand in ihr die methodische Selbstbesinnung, das Streben der Philosophie nach letzten Voraussetzungen ihre Fortentwicklung, suchte andererseits das positive Denken das Charakteristische der Philosophie in ihrer Funktion innerhalb des Systems der Wissenschaften und setzte das Streben der Philosophie nach Universalität sich in ihm fort: so blieb noch die Möglichkeit übrig, der Philosophie ihren besonderen Gegenstand so zu suchen, daß darin ihr Streben nach Erfassung der Realität Befriedigung fände. Die Versuche, auf metaphysischem Wege in die Realität einzudringen, waren mißlungen, die Realität des Bewußtseins als Tatsache trat um so stärker in ihrer Bedeutung hervor. In der inneren Erfahrung ist diese Realität des Bewußtseins uns gegeben, und mit ihr die Möglichkeit, die Mannigfaltigkeit der Erzeugnisse des menschlichen Geistes, wie sie in den Geisteswissenschaften zur Erfassung gelangt, aus ihrem Ursprung tiefer zu erkennen. Die innere Erfahrung ist der Ausgangspunkt für die Logik, die Erkenntnistheorie und jede Lehre von der Erzeugung einer einheitlichen Weltansicht, und auf ihr beruhen Psychologie, Ästhetik, Ethik und verwandte Disziplinen. Das ganze so umschriebene Gebiet ist immer als philosophisch bezeichnet worden. Auf diesen Sachverhalt gründet sich diejenige Ansicht vom Wesen der Philosophie, welche sie als Wissenschaft der inneren Erfahrung oder als Geisteswissenschaft begreift.

Hume und die schottisch-englische psychologische Schule. J. St. Mill. Beneke. Lipps.

Dieser Standpunkt hat sich seit der Zeit entwickelt, in welcher die Psychologie im 18. Jahrhundert durch die Ausbildung der Assoziationslehre eine empirische Grundlage erhielt und sich vor ihr ein weites Reich fruchtbarer Anwendungen in Erkenntnislehre, Ästhetik und Ethik auftat. David Hume in seinem Hauptwerk über die menschliche Natur sieht in dem auf die Erfahrung gegründeten Studium des Menschen die wahre Philosophie. Indem er die Metaphysik verwirft, die Erkenntnistheorie

ausschließlich auf die neue Psychologie begründet und in dieser zugleich die erklärenden Prinzipien für die Geisteswissenschaften aufzeigt, entsteht ein in der inneren Erfahrung gegründeter Zusammenhang der Geisteswissenschaften. Nachdem die Naturwissenschaften geschaffen sind, liegt in diesem Zusammenhang, dessen Mittelpunkt die Lehre vom Menschen ist, die andere und größere Aufgabe für den menschlichen Geist. An ihm haben dann Adam Smith, Bentham, James Mill, John Stuart Mill, Bain fortgearbeitet. John Stuart Mill will ganz wie Hume unter Philosophie „die wissenschaftliche Kenntnis vom Menschen als einem intellektuellen, moralischen und sozialen Wesen" verstanden wissen. In Deutschland hat Beneke denselben Standpunkt vertreten. Er übernahm ihn von der englischen und schottischen Schule, und nur in dessen Durchführung steht er unter dem Einfluß von Herbart. In diesem Sinne erklärt er schon in seiner „Grundlegung zur Physik der Sitten": „Dringt meine Ansicht durch, so wird die ganze Philosophie zur Naturwissenschaft der menschlichen Seele." Ihn leitete die große Wahrheit, daß die innere Erfahrung uns eine volle Wirklichkeit im Seelenleben aufschließt, während die in den Sinnen gegebene Außenwelt uns nur als Phänomen gegeben ist. Und er zeigte dann in seiner „pragmatischen Psychologie", wie „alles was uns in der Logik, der Moral, der Ästhetik, der Religionsphilosophie, ja selbst in der Metaphysik für unsre Erkenntnis als Gegenstand vorliegt", nur dann klar und tief erfaßt werden kann, „wenn wir es nach den Grundgesetzen der menschlichen Seelenentwicklung auffassen, wie sie in der (theoretischen) Psychologie in ihrem allgemeinsten Zusammenhange dargelegt werden". Unter den späteren Denkern hat Theodor Lipps in seinen „Grundtatsachen des Seelenlebens" ausdrücklich Philosophie als Geisteswissenschaft oder Wissenschaft von der inneren Erfahrung definiert.

Das große Verdienst dieser Denker für die Ausbildung der Geisteswissenschaften unterliegt keinem Zweifel. Erst seitdem die grundlegende Stellung der Psychologie in diesem Gebiete erkannt und unsre psychologischen Erkenntnisse auf die einzelnen Geisteswissenschaften angewandt worden sind, begannen diese den Anforderungen an allgemeingültiges Wissen sich anzunähern. Aber der neue philosophische Standpunkt der Philosophie als der Wissenschaft von der inneren Erfahrung konnte die Frage nach der Allgemeingültigkeit der wissenschaftlichen Erkenntnis nicht beantworten und in seiner Eingeschränktheit vermochte er auch der Aufgabe, die der Positivismus sich mit Recht gestellt hat, nicht gerecht zu werden. So ist denn auch Theodor Lipps zu einer neuen Fassung seines Standpunktes fortgegangen.

Es macht sich nun in dieser Auffassung der Philosophie ein höchst bedeutsames Verhältnis dieser dritten unmetaphysischen Stellung des philosophischen Denkens zu den metaphysischen Problemen der Philosophie geltend, das auch Namengebung und geschichtlicher Verlauf bestätigen. Naturwissenschaften heben aus dem Erlebnis nur Teilinhalte heraus, welche

zur Bestimmung der Veränderungen in der von uns unabhängigen physischen Welt dienen können. So hat es Naturerkenntnis nur mit Erscheinungen für das Bewußtsein zu tun. Der Gegenstand der Geisteswissenschaften dagegen ist die in der inneren Erfahrung gegebene Realität der Erlebnisse selber. Hier also besitzen wir eine Realität, erlebt — eben freilich nur erlebt —, welche zu erfassen die nie endende Sehnsucht der Philosophie ist. Man sieht, wie auch diese Abgrenzung einer Begriffsbestimmung der Philosophie den Zusammenhang ihres Wesens mit ihrem ursprünglichen Grundproblem aufrechterhält.

Das negative Ergebnis über die Begriffsbestimmungen der Philosophie.

3. Schluß auf das Wesen der Philosophie. Die eine Seite des Ergebnisses aus dem historischen Sachverhalt ist negativ. In jeder der Begriffsbestimmungen erschien nur Ein Moment ihres Wesensbegriffs. Jede derselben war nur der Ausdruck eines Standpunktes, den die Philosophie an einer Stelle ihres Verlaufes eingenommen hat. Sie sprach aus, was einem oder mehreren Denkern in einer bestimmten Lage als Leistung der Philosophie erforderlich und möglich erschien. Jede derselben bestimmt einen besonderen Kreis von Erscheinungen als Philosophie und schließt aus diesem die anderen mit dem Namen Philosophie bezeichneten Erscheinungen aus. Die großen Gegensätze der Standpunkte, wie sie nun mit gleicher Kraft gegeneinander wirken, gelangen in Definitionen der Philosophie zum Ausdruck. Sie behaupten sich gleichberechtigt einander gegenüber. Und der Streit kann nur geschlichtet werden, wenn ein Standpunkt über den Parteien auffindbar ist.

Sie sind aus dem systematischen Standpunkte entworfen.

Der Gesichtspunkt, aus welchem die dargestellten Begriffsbestimmungen der Philosophie entworfen worden sind, war sonach der des systematischen Philosophen, welcher aus dem Zusammenhang seines Systems in einer Definition auszusprechen sucht, was ihm als wertvolle und lösbare Aufgabe erscheint. Er ist damit unzweifelhaft in seinem Recht; er definiert dann seine eigene Philosophie; er leugnet nicht, daß die Philosophie im Laufe der Geschichte sich auch andere Aufgaben gestellt hat, er erklärt aber ihre Auflösung für unmöglich oder für wertlos, und so erscheint ihm die Arbeit der Philosophie an ihnen als eine lang anhaltende Illusion. Sofern der einzelne Philosoph sich dieses Sinnes seiner Begriffsbestimmung klar bewußt ist, kann über seine Berechtigung kein Zweifel sein, die Philosophie auf Erkenntnistheorie einzuschränken oder auf die Wissenschaften, die in der inneren Erfahrung gegründet sind, oder auf die systematische Ordnung der Wissenschaften, in welcher sie die Erkenntnis verwirklichen.

Der historische Standpunkt.

Die Aufgabe einer Wesensbestimmung der Philosophie, welche die Namengebung von ihr und die Begriffe der einzelnen Philosophen über sie deutlich macht, führt notwendig von dem systematischen zu dem historischen Standpunkt. Es ist zu bestimmen, nicht was jetzt oder hier als Philosophie gilt, sondern was immer und überall ihren Sachverhalt ausmacht. Alle die einzelnen Begriffe von ihr deuten nur auf diesen allgemeinen Sachverhalt, welcher die Mannigfaltigkeit dessen was als

Philosophie aufgetreten ist und die Unterschiede in diesen Auffassungen erklärlich macht. Und eben dadurch, daß die Selbstgewißheit, mit welcher die einzelnen Systeme in ihrer Eigenart auftreten und über Philosophie sich aussprechen, auf diesem historischen Standpunkt in ihrer Notwendigkeit verstanden wird, erweist sich die Überlegenheit dieses Standpunktes. Jede Lösung der philosophischen Probleme gehört, geschichtlich angesehen, einer Gegenwart und einer Lage in ihr an: der Mensch, dies Geschöpf der Zeit, hat, solange er in ihr wirkt, darin die Sicherheit seines Daseins, daß er, was er schafft, aus dem Fluß der Zeit heraushebt, als ein Dauerndes: in diesem Schein schafft er frohmütiger und kraftvoller. Hierin liegt der ewige Widerspruch zwischen den schaffenden Geistern und dem geschichtlichen Bewußtsein. Es ist jenen natürlich, das Vergangene vergessen zu wollen und das zukünftige Bessere nicht zu achten: dieses aber lebt in dem Zusammenfassen aller Zeiten, und es gewahrt in allem Schaffen des Einzelnen die diesem mitgegebene Relativität und Vergänglichkeit. Dieser Widerspruch ist das eigenste still getragene Leiden der gegenwärtigen Philosophie. Denn in dem Philosophen der Gegenwart trifft das eigene Schaffen zusammen mit dem geschichtlichen Bewußtsein, da seine Philosophie heute ohne dieses nur einen Bruchteil der Wirklichkeit umfassen würde. Sein Schaffen muß sich wissen als ein Glied in dem historischen Zusammenhang, in welchem er mit Bewußtsein ein Bedingtes erwirkt. Dann wird ihm eine Auflösung dieses Widerspruchs möglich, wie sie an einer späteren Stelle hervortreten wird: er kann sich nun ruhig der Macht des geschichtlichen Bewußtseins überlassen, und auch sein eigenes Tagewerk kann er unter den Gesichtspunkt des historischen Zusammenhangs stellen, in welchem das Wesen der Philosophie in der Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungen sich verwirklicht.

Ableitung der einzelnen Wesenszüge.

Auf diesem geschichtlichen Standpunkt wird jeder Einzelbegriff der Philosophie zu einem Fall, der auf das Bildungsgesetz zurückweist, das der Sachverhalt der Philosophie enthält. Und so unhaltbar jede der aus dem systematischen Standpunkt entworfenen Begriffsbestimmungen der Philosophie für sich ist, so wichtig sind sie nun doch alle für die Auflösung der Frage nach dem Wesen der Philosophie. Sind sie doch ein wesentlicher Teil des historischen Tatbestandes, aus dem wir nunmehr schließen.

Wir fassen zu diesem Schluß alle empirischen Data, die durchlaufen wurden, zusammen. Der Name Philosophie erwies sich als verteilt auf Tatbestände der verschiedensten Art. Eine außerordentliche Beweglichkeit zeigte sich in dem Wesen der Philosophie: ein immer neues Stellen von Aufgaben, Sich-anpassen an die Zustände der Kultur: sie erfaßt Probleme als wertvoll und wirft sie dann wieder hin: auf einer Stufe der Erkenntnis erscheinen ihr Fragen als lösbar, die sie dann nachher als unauflöslich fallen läßt. Immer aber sahen wir in ihr dieselbe Tendenz zur Universalität, zur Begründung, dieselbe Richtung des Geistes

auf das Ganze der gegebenen Welt wirken. Und stets ringt in ihr der metaphysische Zug, in den Kern dieses Ganzen einzudringen, mit der positivistischen Forderung der Allgemeingültigkeit ihres Wissens. Das sind die beiden Seiten, die ihrem Wesen eignen und sie auch vor den nächstverwandten Gebieten der Kultur auszeichnen. Im Unterschied von den Einzelwissenschaften sucht sie die Auflösung des Welt- und Lebensrätsels selbst. Und im Unterschied von Kunst und Religion will sie diese Lösung in allgemeingültiger Weise geben. Denn das ist nun das Hauptergebnis aus dem erörterten historischen Tatbestande: ein folgerichtiger, in sich geschlossener geschichtlicher Zusammenhang führt von der metaphysischen Welterkenntnis der Griechen, welche das große Rätsel der Welt und des Lebens allgemeingültig aufzulösen unternahm, bis zu dem radikalsten Positivisten oder Skeptiker der Gegenwart; alles was in der Philosophie geschieht, ist irgendwie durch diesen Ausgangspunkt, durch ihr Grundproblem bestimmt; alle Möglichkeiten werden durchlaufen, wie der menschliche Geist sich zu dem Rätsel der Welt und des Lebens verhalten kann. In diesem historischen Zusammenhang ist die Leistung jeder einzelnen philosophischen Position die Verwirklichung einer Möglichkeit unter den gegebenen Bedingungen; jede brachte einen Wesenszug der Philosophie zum Ausdruck, und sie wies zugleich durch ihre Begrenzung auf den teleologischen Zusammenhang, in dem sie bedingt ist — als Teil eines Ganzen, in welchem allein die ganze Wahrheit ist. Dieser zusammengesetzte historische Tatbestand erklärt sich daraus, daß die Philosophie eine Funktion im Zweckzusammenhang der Gesellschaft ist, welche durch die der Philosophie eigene Leistung bestimmt ist. Wie sie in ihren einzelnen Positionen diese Funktion erfüllt, ist bedingt von deren Verhältnis zum Ganzen und zugleich von der Kulturlage nach Zeit, Ort, Lebensverhältnissen, Persönlichkeit. Daher duldet sie keine starren Abgrenzungen durch einen bestimmten Gegenstand oder eine bestimmte Methode.

Philosophie als eine Funktion im Zweckzusammenhang der Gesellschaft

Dieser Sachverhalt, der das Wesen der Philosophie bildet, verbindet alle philosophischen Denker. Hier findet ein wesentlicher Zug seine Erklärung, der uns an den Erscheinungen der Philosophie entgegengetreten ist. Der Name Philosophie, so sahen wir, bezeichnet ein gleichförmig Wiederkehrendes, das überall da ist, wo dieser Name auftritt, zugleich aber einen inneren Zusammenhang derer, die daran teilnehmen. Wenn die Philosophie eine Funktion ist, die in der Gesellschaft eine bestimmte Leistung vollbringt, so setzt sie diejenigen, in denen dieser Zweck lebt, dadurch in ein inneres Verhältnis. Die Häupter der Philosophenschulen sind so mit ihren Schülern verbunden. In den Akademieen, die seit der Begründung der Einzelwissenschaften dann hervorgetreten sind, finden wir diese Einzelwissenschaften in gemeinsamer Arbeit, sich wechselseitig ergänzend, getragen von der Idee der Einheit des Wissens, und das Bewußtsein dieses Zusammenhangs verkörpert sich in philosophischen Naturen wie Platon, Aristoteles und Leibniz. Endlich haben im Verlauf des 18. Jahr-

Diese Funktion setzt die Einzelnen, in denen sie wirksam ist, in einen Zusammenhang.

hunderts auch die Universitäten sich zu Organisationen der gemeinsamen wissenschaftlichen Arbeit entwickelt, in welcher die Lehrer untereinander und mit den Schülern verbunden sind, und auch in ihnen fiel der Philosophie die Funktion zu, das Bewußtsein von Begründung, Zusammenhang und Ziel des Wissens lebendig zu erhalten. Alle diese Organisationen umfaßt der innere Zweckzusammenhang, in welchem von Thales und Pythagoras ab ein Denker dem andern Probleme aufgibt und Wahrheiten überliefert: Möglichkeiten der Lösung werden in solcher Aufeinanderfolge durchgedacht: Weltanschauungen werden fortgebildet. Die großen Denker wirken als Kräfte auf jede Folgezeit.

Neue Aufgabe, welche Namengebung, Begriffsbildung und historischer Zusammenhang stellen.

III. Die Zwischenglieder zwischen der Philosophie und der Religiosität, Literatur und Dichtung. Die Systeme der großen Denker, in denen sich in erster Linie und unbezweifelbar die Philosophie darstellt, und der Zusammenhang dieser Systeme in der Geschichte haben uns zu einer kernhaften Einsicht in die Funktion der Philosophie geführt. Aus dieser Funktion der Philosophie kann nun aber die Verteilung der Namen Philosophie und philosophisch noch nicht vollständig abgeleitet werden. Diese Namen erstrecken sich auch auf Erscheinungen, die nicht ausschließlich von dieser Funktion der Philosophie bestimmt sind. Der Horizont der Betrachtung muß sich erweitern, um diese Tatsachen zu erklären.

Die Verwandtschaft der Philosophie mit Religion, Literatur und Dichtung ist stets bemerkt worden. Das innere Verhältnis zu dem Welt- und Lebensrätsel ist allen dreien gemeinsam. Und so sind denn die Namen Philosophie und philosophisch oder ihnen verwandte Bezeichnungen sowohl auf geistige Tatbestände im Gebiet der Religiosität als auf solche der Lebenserfahrung, der Lebensführung, des schriftstellerischen Wirkens und der Dichtung übertragen worden.

Die Formen zwischen Religion und Philosophie. Gnosis. Mystik.

Die griechischen Apologeten bezeichnen kurzweg das Christentum als Philosophie. Christus löst nach Justin als die Mensch gewordene göttliche Vernunft definitiv die Fragen, mit denen die wahrhaften Philosophen gerungen haben. Und nach Minucius Felix besteht die Philosophie, die sich im Christentum vollendet, in den ewigen Wahrheiten über Gott, menschliche Verantwortlichkeit und Unsterblichkeit, die in der Vernunft gegründet sind und durch sie erwiesen werden können: die Christen sind heute die (wahren) Philosophen und die Philosophen in den heidnischen Zeiten sind schon Christen gewesen. Eine andere sehr bedeutende christliche Gruppe bezeichnet das Wissen, das den Glauben vollendet, als Gnosis. Die häretische Gnosis gründet sich in der Erfahrung von der moralischen Macht des Christentums, die Seele von der Sinnlichkeit zu befreien, und sie gibt dieser Erfahrung eine metaphysische Interpretation in religionsgeschichtlichen Intuitionen. Innerhalb der Kirche hat der Alexandriner Clemens die Gnosis als den zum Wissen erhobenen christ-

lichen Glauben gefaßt und ihr das Recht zugesprochen, den höheren Sinn der heiligen Schriften zu deuten. Origenes bestimmt in der Schrift über die Prinzipien, dem durchgeführten System der kirchlichen Gnosis, diese als das Verfahren, welches den in der Tradition der Apostel enthaltenen Wahrheiten ihre Begründung gibt. Und innerhalb der gleichzeitigen griechisch-römischen Spekulation tritt ein analoges Zwischenglied im Neuplatonismus auf: denn der philosophische Trieb findet hier seine letzte Befriedigung in der mystischen Vereinigung mit der Gottheit, sonach in dem religiösen Vorgang: daher Porphyrios Motiv und Ziel der Philosophie in der Rettung der Seele erblickt und Proklos für seine Denkarbeit den Namen der Theologie dem der Philosophie vorzieht. Die Denkmittel, durch welche Religion und Philosophie zu innerer Einheit gebracht werden, sind in allen diesen Systemen dieselben. Das erste ist die Logoslehre. In der göttlichen Einheit ist eine Kraft gegründet sich mitzuteilen, und so gehen aus ihr als wesensverwandt die philosophischen wie die religiösen Formen der Mitteilung hervor. Das andere Denkmittel ist die allegorische Auslegung. Durch sie wird das Partikulare und Historische in dem Religionsglauben und den heiligen Schriften zu einer universalen Weltanschauung erhoben. In den Systemen selber werden philosophischer Trieb, Religionsglaube, verstandesmäßige Begründung und mystische Vereinigung mit der Gottheit so miteinander verbunden, daß die religiösen und die philosophischen Prozesse als Momente desselben Vorgangs sich darstellen. Denn in diesem Zeitalter des großen Ringens der Religionen entsteht nun aus der Anschauung der Entwicklung der bedeutenden Persönlichkeiten der neue schöpferische Gedanke von einem allgemeinen Typus der Entwicklungsgeschichte der höheren Seelen. Auf ihm beruhen dann die höchsten Formen der mittelalterlichen Mystik, so daß auch in ihnen nicht eine bloße Vermischung dieser beiden Gebiete, sondern ein psychologisch tiefgesehener innerer Zusammenhang derselben anzuerkennen ist. Ein solches geistiges Phänomen mußte ein völliges Schwanken in der Namengebung zur Folge haben. Noch Jakob Böhme bezeichnet sein Lebenswerk als eine heilige Philosophie.

Deuten schon alle diese Tatsachen auf die innere Beziehung von Religiosität und Philosophie, so wird sie schließlich darin offensichtlich, daß die Geschichte der Philosophie diese Zwischenglieder zwischen ihr und der Religiosität nicht aus sich ausschließen kann. Dieselben haben ihre Stelle in dem Fortgang von der Lebenserfahrung zum psychologischen Bewußtsein über dieselbe wie in der Entstehung und der Ausbildung der Lebensanschauung. So nötigt diese Zwischenschicht zwischen der Religiosität und der Philosophie, hinter die bisher festgestellten Wesenszüge der Philosophie zu Zusammenhängen von weiterem Umfang und tieferer Grundlage zurückzugehen.

Formen zwischen Philosophie und Kunst der Lebensführung, Literatur, Dichtung.

Dieselbe Nötigung ergibt sich auch, wenn wir die Beziehungen zu Lebenserfahrung, Literatur und Dichtung ins Auge fassen, wie sie in

Namengebung, Begriffsbestimmung und historischem Zusammenhang sich erweisen. Diejenigen, die als Schriftsteller für ihre Einwirkung auf das Publikum einen unangreifbaren Standpunkt zu gewinnen streben, begegnen sich auf diesem Wege mit denen, welche, von der philosophischen Forschung selber aus vorwärts schreiten und, am System verzweifelnd, das Wissen über das Leben freier, menschlicher begründen und aussprechen wollen.

Als Vertreter der ersten Klasse kann Lessing angesehen werden. Sein Naturell hatte ihn zum Schriftsteller gemacht. Als junger Mensch nahm er von den philosophischen Systemen Notiz, dachte jedoch nicht daran, in ihrem Streit Partei zu nehmen. Aber jede der kleinen und großen Aufgaben, die er sich setzte, nötigte ihn, feste Begriffe und Wahrheiten aufzusuchen. Wer das Publikum führen will, muß selbst auf einem sicheren Weg sein. So wurde er von eingeschränkten Aufgaben zu Problemen von immer allgemeinerer Art fortgeführt. Ohne die systematische Arbeit des Philosophen durchzumachen, löste er diese Probleme aus der Kraft seines eigenen Wesens, wie die Zeit es formiert hatte. Ein Lebensideal erhob sich in ihm aus dem Leben selber, aus der Philosophie um ihn her kam die deterministische Lehre ihm zu, und die Menschen, die er so gut kannte, bestätigten sie, auf diesen Grundlagen entstand ihm dann in seinen theologischen Studien eine gewisse Vorstellung von der göttlichen Kraft, in welcher der notwendige Zusammenhang der Dinge gegründet ist — diese Momente und andere, die ihnen verwandt waren, führten ihn so zu einer gewissen inneren Struktur seiner Ideen, die von den Wesenszügen der Philosophie, wie sie dargelegt worden sind, immer noch sehr verschieden ist. Und doch trägt niemand Bedenken, von Lessings Philosophie zu reden. Er greift an einer bestimmten Stelle in die Geschichte dieses Lebensgebietes ein und behauptet da seinen Platz. In all den Schriftstellern sonach, für die er repräsentativ ist, haben wir es mit einer Zwischenschicht zu tun, welche die Philosophie mit der Literatur verbindet.

Eben derselben Zwischenschicht gehört nun auch die andere Klasse an, die von der systematischen Philosophie fortging zu einer subjektiveren, formloseren Art, das Lebens- und Welträtsel aufzulösen. Diese Gruppe nimmt in der Geschichte des menschlichen Geistes eine sehr hervorragende Stelle ein. Vor allem, so oft eine Epoche des systematischen Denkens zu Ende gegangen war, so oft die Lebenswerte, die in ihr galten, der veränderten Lage des Menschen nicht mehr entsprachen und die fein und subtil durchgearbeitete begriffliche Welterkenntnis neu erfahrenen Tatsachen nicht mehr genugtun konnte, traten solche Denker hervor und kündeten einen neuen Tag im Leben der Philosophie an. Von dieser Art waren jene Philosophen der stoisch-römischen Schule, die von der Philosophie des Handelns aus dahin kamen, die Last der griechischen Systematik von sich zu werfen und in einer freieren Interpretation des Lebens selber ihr Ziel zu suchen. Mark Aurel, der in seinen Selbstgesprächen die genialste Form für dies Verfahren ge-

funden hat, sieht das Wesen der Philosophie in einer Lebensverfassung, der gemäß der Gott in unserm Innern von der Gewalt der Welt unabhängig und von ihrem Schmutz rein erhalten wird. Doch hatten diese Denker einen festen Hintergrund für ihre Lebensbetrachtung in der Systematik der stoischen Lehre, und so blieben sie noch in einer direkten inneren Verbindung mit der Bewegung der unter der Forderung der Allgemeingültigkeit stehenden Philosophie. Ja sie haben in dieser Philosophie ihren Platz als Fortentwicklung der auf dem pantheistischen Determinismus aufgebauten Persönlichkeitslehre: einer Richtung, die in der deutschen Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts wiedergekehrt ist und auch da wegen des Charakters einer solchen Persönlichkeitslehre eine starke Tendenz zeigt, in freieren Darstellungen sich auszusprechen. Deutlicher aber löst sich von der Philosophie mit ihrer Forderung der Allgemeingültigkeit eine Reihe moderner Denker los. Die Kunst der Lebenserfahrung und Lebensführung im Zeitalter der Renaissance hat als ihre feinste Blüte die Essays des Montaigne gezeitigt. Montaigne läßt die Lebensbeurteilung der mittelalterlichen Philosophie hinter sich, und entschiedener noch als Mark Aurel gibt er jede Anforderung an Begründung und Allgemeingültigkeit auf. Seine Arbeiten erstrecken sich nur in gelegentlichen und kurzen Ausführungen über das Studium des Menschen hinaus: seine Essays sind ihm seine Philosophie. Denn diese ist die Bildnerin der Urteilskraft und der Sitten, ja im Grunde sind Festigkeit, Aufrichtigkeit die wahre Philosophie selbst. Und wie Montaigne selbst sein Werk als Philosophie bezeichnet, ist er an seinem Platze unentbehrlich in der Geschichte dieses Lebensgebietes. Ebenso haben Carlyle, Emerson, Ruskin, Nietzsche, selbst Tolstoj, Maeterlinck in der Gegenwart irgendeine Beziehung zur systematischen Philosophie und noch selbstbewußter, härter als Montaigne wenden sie sich von ihr ab, noch folgerichtiger haben sie jede Verbindung mit Philosophie als Wissenschaft aufgehoben.

Alle diese Erscheinungen sind, ebenso wie die Mystik, nicht eine trübe Mischung der Philosophie mit einem andern Lebensgebiet, sondern wie in dieser kommt auch in ihnen eine seelische Entwicklung zum Ausdruck. Suchen wir das Wesen dieser modernen Lebensphilosophie zu erfassen. Es bildet die Eine Seite derselben, wie hier in allmählicher Abstufung die methodischen Forderungen der Allgemeingültigkeit und Begründung nachlassen; das Verfahren, das aus der Lebenserfahrung eine Deutung des Lebens gewinnt, nimmt in dieser Abstufung immer freiere Formen an; Aperçus werden zur unmethodischen, aber eindrucksvollen Lebensdeutung verbunden. Diese Gattung der Schriftstellerei ist darin der antiken Kunst der Sophisten und Rhetoren, welche Platon so scharf aus dem Bezirk der Philosophie verwies, verwandt, daß an die Stelle des methodischen Beweises die Überredung tritt. Und dennoch verknüpft eine starke innere Beziehung einige dieser Denker mit der philosophischen Bewegung selbst. Ihre Kunst der Überredung ist eigen verbunden mit

einem furchtbaren Ernst und einer großen Wahrhaftigkeit. Ihr Auge bleibt auf das Rätsel des Lebens gerichtet, aber sie verzweifeln daran, dieses vermittelst einer allgemeingültigen Metaphysik, auf Grund einer Theorie des Weltzusammenhangs aufzulösen; das Leben soll aus ihm selber gedeutet werden — das ist der große Gedanke, der diese Lebensphilosophen mit der Welterfahrung und mit der Dichtung verknüpft. Von Schopenhauer ab hat dieser Gedanke sich immer feindlicher gegen die systematische Philosophie entwickelt; jetzt bildet er den Mittelpunkt der philosophischen Interessen der jungen Generation. Eine Richtung der Literatur von eigner Größe und selbständigem Charakter kommt in diesen Schriften zum Ausdruck. Und wie sie den Namen der Philosophie selbst für sich in Anspruch nehmen, bereiten sie, wie die religiösen Denker es einstmals taten, heute neue Entwicklungen der systematischen Philosophie vor. Denn nachdem die allgemeingültige Wissenschaft der Metaphysik für immer zerstört ist, muß eine von ihr unabhängige Methode gefunden werden, Bestimmungen über Werte, Zwecke und Regeln des Lebens zu finden, und auf der Grundlage der beschreibenden und zergliedernden Psychologie, welche von der Struktur des Seelenlebens ausgeht, wird innerhalb methodischer Wissenschaft eine, wenn auch bescheidenere und weniger diktatorische Lösung dieser Aufgabe zu suchen sein, welche die Lebensphilosophen der Gegenwart sich gestellt haben.

Das zusammengesetzte Verhältnis, das zwischen Religion, Philosophie, Lebenserfahrung, Dichtung in dieser Schicht sich auftut, nötigt uns zurückzugreifen auf die Beziehungen, die zwischen diesen Kräften der Kultur in der Einzelperson und in der Gesellschaft obwalten. Die Unsicherheit der Abgrenzung, wie sie in der Beweglichkeit der Merkmale der Philosophie begründet ist und zurückweist auf die Begriffsbestimmung der Philosophie als einer Funktion, kann erst ganz verstanden werden, wenn wir auf den Lebenszusammenhang im Individuum und in der Gesellschaft zurückgehen und ihm die Philosophie einordnen. Dies geschieht durch die Anwendung eines neuen Verfahrens.

B. Das Wesen der Philosophie verstanden aus ihrer Stellung in der geistigen Welt.

Aufgabe der Einordnung der Funktion der Philosophie in den allgemeinen Zusammenhang, dem sie angehört.

Aus den Tatbeständen, die den Namen der Philosophie tragen, und aus den Begriffen von ihnen, wie sie in der Geschichte der Philosophie sich gebildet haben, sind bisher induktiv die Wesenszüge derselben abgeleitet worden. Sie führten zurück auf eine Funktion der Philosophie als eines gleichförmigen Sachverhalts in der Gesellschaft. Und durch diesen gleichförmigen Sachverhalt fanden wir alle philosophierenden Personen zu dem inneren Zusammenhang der Geschichte der Philosophie verbunden. In viel-

artigen Zwischenformen erschien dann Philosophie in dem Bereich von Religion, Reflexion über das Leben, Literatur, Dichtung. Diese Induktionen aus dem historischen Tatbestand erhalten nun ihre Bestätigung und ihre Verbindung zu der abschließenden Erkenntnis des Wesens der Philosophie, indem diese in den Zusammenhang eingeordnet wird, in welchem sie ihre Funktion ausübt: so wird ihr Begriff durch die Darstellung seines Verhältnisses zu den übergeordneten und den nebengeordneten vollendet.

I. Einordnung der Funktion der Philosophie in den Zusammenhang des Seelenlebens, der Gesellschaft und der Geschichte. 1. Stellung in der Struktur des Seelenlebens. Historisch gegebene Züge verstehen wir immer nur aus der Innerlichkeit des Seelenlebens. Die Wissenschaft, welche diese Innerlichkeit beschreibt und zergliedert, ist die deskriptive Psychologie. Sie erfaßt daher auch die Funktion der Philosophie in dem Haushalt des geistigen Lebens gleichsam von innen und bestimmt sie in ihrem Verhältnis zu den nächstverwandten geistigen Leistungen. So vollendet sie den Wesensbegriff der Philosophie. Denn die Begriffe, unter welche der von der Philosophie gehört, haben zu ihrem Inhalt die innere Beziehung der Merkmale, welche auf Grund von Innehaben des Erlebten und von Nachverstehen anderer einen realen Zusammenhang darstellen; wogegen die theoretische Naturwissenschaft nur an in den Sinnen gegebenen Phänomenen Gemeinsamkeiten feststellt.

Seelenleben, Regelmäßigkeiten desselben, zwei Arten solcher Regelmäßigkeiten.

Alle menschlichen Erzeugnisse entspringen aus dem Seelenleben und dessen Beziehungen zur äußeren Welt. Da nun die Wissenschaft überall Regelmäßigkeiten aufsucht, so muß auch das Studium der geistigen Erzeugnisse von den Regelmäßigkeiten im Seelenleben ausgehen. Diese sind von zweierlei Art. Das Seelenleben zeigt Gleichförmigkeiten, die an den Veränderungen in ihm festgestellt werden können. In bezug auf diese verhalten wir uns ähnlich wie gegenüber der äußeren Natur. Die Wissenschaft stellt sie fest, indem sie aus den zusammengesetzten Erlebnissen einzelne Prozesse aussondert und Regelmäßigkeiten an denselben induktiv erschließt. So erkennen wir die Prozesse von Assoziation, Reproduktion oder Apperzeption. Jede Veränderung ist hier ein Fall, der in dem Verhältnis der Unterordnung unter die Gleichförmigkeiten steht. Sie bilden eine Seite des psychologischen Erklärungsgrundes für die geistigen Erzeugnisse: so enthalten die eigentümlichen Bildungsprozesse, in welchen Wahrnehmungen zu Phantasiebildern sich umbilden, den einen Teil der Erklärungsgründe für Mythos, Sage, Legende und künstlerisches Schaffen. Die Vorgänge des Seelenlebens sind aber noch durch eine andere Art der Beziehung miteinander verbunden. Sie sind als Teile zum Zusammenhang des Seelenlebens vereinigt. Diesen Zusammenhang nenne ich die psychische Struktur. Sie ist die Anordnung, nach welcher psychische Tatsachen von verschiedener Beschaffenheit im entwickelten Seelenleben durch eine innere erlebbare Beziehung mit-

einander verbunden sind. Die Grundform dieses seelischen Zusammenhangs ist dadurch bestimmt, daß sich alles psychische Leben von seinem Milieu bedingt findet und rückwärts auf dies Milieu zweckmäßig einwirkt. Empfindungen werden hervorgerufen und repräsentieren die Mannigfaltigkeit der äußeren Ursachen; angeregt durch das Verhältnis dieser Ursachen zu unserem Eigenleben, wie es in dem Gefühl sich äußert, wenden wir diesen Eindrücken unser Interesse zu, wir apperzipieren, unterscheiden, verbinden, urteilen und schließen: unter der Einwirkung des gegenständlichen Auffassens entstehen auf der Grundlage der Gefühlsmannigfaltigkeit immer richtigere Abschätzungen des Wertes der Lebensmomente und der äußeren Ursachen für dies Eigenleben und das System seiner Triebe: von diesen Wertschätzungen geleitet, ändern wir durch zweckmäßige Willenshandlungen die Beschaffenheit des Milieus oder wir passen die eigenen Lebensvorgänge durch die innere Tätigkeit des Willens unseren Bedürfnissen an. Das ist menschliches Leben. Und in seinem Zusammenhang sind Wahrnehmung, Erinnerung, Denkprozeß, Trieb, Gefühl, Begehren, Willenshandlung auf die mannigfaltigste Weise miteinander verwebt. Jedes Erlebnis, als einen Moment unseres Daseins erfüllend, ist zusammengesetzt.

Die Struktur des Seelenlebens.

Der psychische Strukturzusammenhang hat einen teleologischen Charakter. Wo in Lust und Leid die seelische Einheit das ihr Wertvolle erfährt, reagiert sie in Aufmerksamkeit, Auswahl der Eindrücke und Verarbeitung derselben, in Streben, Willenshandlung, Wahl unter ihren Zielen, Aufsuchen der Mittel für ihre Zwecke.

Gegenständliches Auffassen und Wirklichkeitserkenntnis.

So macht schon innerhalb des gegenständlichen Auffassens eine Zielstrebigkeit sich geltend: die Formen der Repräsentation irgendeiner Wirklichkeit bilden Stufen in einem Zweckzusammenhang, in welchem das Gegenständliche zu immer vollständigerer und bewußterer Repräsentation gelangt. Diese Verhaltungsweise, in der wir das Erlebte und Gegebene auffassen, erzeugt unser Weltbild, unsere Begriffe von Wirklichkeit, die Einzelwissenschaften, an welche die Erkenntnis dieser Wirklichkeit sich verteilt — sonach den Zweckzusammenhang der Wirklichkeitserkenntnis. —

Gefühl, Wertbestimmung und Lebenserfahrung.

An jeder Stelle dieses Vorgangs wirken Trieb und Gefühl. In diesen ist der Mittelpunkt unserer seelischen Struktur; alle Tiefen unseres Wesens werden von da aus bewegt. Wir suchen eine Lage unseres Lebensgefühls, welche auf irgendeine Art unsere Wünsche schweigen macht. Das Leben befindet sich in der beständigen Annäherung an dieses Ziel: bald scheint es dasselbe ergriffen zu haben, bald entfernt es sich wieder von ihm. Nur die fortschreitenden Erfahrungen lehren jeden einzelnen, worin für ihn das dauernd Wertvolle besteht. Die Hauptarbeit des Lebens ist nach dieser Seite, durch Illusionen hindurch zu der Erkenntnis dessen zu kommen, was uns wahrhaft wertvoll ist. Den Zusammenhang von Vorgängen, in dem wir die Lebenswerte und die Werte der Dinge erproben, nenne ich Lebenserfahrung. Sie setzt die Kenntnis dessen voraus, was

ist — sonach unser gegenständliches Auffassen, und für sie können unsere Willenshandlungen, deren nächster Zweck auf Veränderungen draußen oder in uns selbst gerichtet ist, zugleich Mittel der Feststellung der Werte unserer Lebensmomente wie der äußeren Dinge sein — falls sich unser Interesse hierauf richtet. Durch Menschenkenntnis, Historie, Dichtung erweitern sich die Mittel der Lebenserfahrung und ihr Horizont. Und auch auf diesem Gebiete kann unser Leben seine Sicherheit erst durch die Erhebung zu allgemeingültigem Wissen erlangen. Ob dieses je die Frage nach dem unbedingt Wertvollen beantworten kann? — Auf das Bewußtsein von den Werten des Lebens ist ein dritter und letzter Zusammenhang gegründet, in welchem wir durch unsere Willenshandlungen Sachen, Menschen, Gesellschaft, uns selbst zu leiten und zu ordnen streben. Ihm gehören Zwecke, Güter, Pflichten, Regeln des Lebens, die ganze ungeheure Arbeit unseres praktischen Handelns in Recht, Wirtschaft, Regulierung der Gesellschaft, Herrschaft über die Natur. Auch innerhalb dieser Verhaltungsweise geht das Bewußtsein zu immer höheren Formen fort, wir suchen als die letzte höchste ein Handeln auf Grund eines allgemeingültigen Wissens, und wieder entsteht die Frage, wieweit dies Ziel erreichbar ist. Wille, Zweck und Regel.

Ein Wesen, in welchem eine Zielstrebigkeit gesetzt ist, die irgendwie auf die in den Trieben geforderten Lebenswerte gerichtet ist, das in der Differenzierung der Leistungen und ihrer wechselseitigen inneren Beziehung auf dies Ziel hin sich auswirkt — wird sich entwickeln. So entspringt aus der Struktur des Seelenlebens seine Entwicklung. Jeder Moment, jede Epoche unseres Lebens hat einen selbständigen Wert in sich, sofern ihre besonderen Bedingungen eine bestimmte Art von Befriedigung und Erfüllung unseres Daseins möglich machen; zugleich aber sind alle Lebensstufen miteinander verbunden zu einer Entwicklungsgeschichte, indem wir streben, in dem Fortrücken der Zeit eine immer reichere Entfaltung der Lebenswerte, eine immer fester und höher geformte Gestalt des Seelenlebens zu erreichen. Und auch hier zeigt sich wieder dasselbe Grundverhältnis zwischen Leben und Wissen: in der Steigerung der Bewußtheit, in der Erhebung unseres Tuns zu gültigem, wohlbegründetem Wissen liegt eine wesentliche Bedingung für die feste Gestalt unseres Inneren. Seelische Entwicklung.

Dieser innere Zusammenhang lehrt, wie die empirisch festgestellte Funktion der Philosophie aus den Grundeigenschaften des Seelenlebens mit innerer Notwendigkeit hervorgegangen ist. Stellt man sich ein Individuum vor, das ganz isoliert wäre und dazu frei von den Zeitschranken des Einzellebens, so wird in diesem Auffassung der Wirklichkeit, Erleben der Werte, Verwirklichung der Güter nach Regeln des Lebens stattfinden: eine Besonnenheit über sein Tun muß in ihm entstehen, und sie wird sich erst vollenden in einem allgemeingültigen Wissen über dasselbe; und wie in den Tiefen dieser Struktur Auffassen von Wirklichkeit, Einordnung der Funktion der Philosophie in die seelische Struktur.

innere Gefühlserfahrung der Werte und die Realisierung von Lebenszwecken miteinander verbunden sind, so wird es diesen inneren Zusammenhang in allgemeingültigem Wissen zu erfassen streben. Was in den Tiefen der Struktur zusammenhängt, Welterkenntnis, Lebenserfahrung, Prinzipien des Handelns, das muß auch zu irgendeiner Vereinigung im denkenden Bewußtsein gebracht werden. So entsteht in diesem Individuum die Philosophie. Philosophie ist in der Struktur des Menschen angelegt, jeder, an welcher Stelle er stehe, ist in irgendeiner Annäherung an sie begriffen, und jede menschliche Leistung tendiert, zur philosophischen Besinnung zu gelangen.

Die soziale Struktur und die Regelmäßigkeiten der Vorgänge in ihr.

2. Die Struktur der Gesellschaft und die Stellung von Religion, Kunst und Philosophie in derselben. Der Einzelmensch als isoliertes Wesen ist eine bloße Abstraktion. Blutsverwandtschaft, örtliches Zusammenleben, Zusammenwirken in der Arbeitsteilung, Machtbeziehung in Herrschaft und Gehorsam machen das Individuum zum Gliede der Gesellschaft. Da nun diese Gesellschaft aus den strukturierten Individuen besteht, wirken sich in ihr dieselben strukturellen Regelmäßigkeiten aus. Die subjektive und immanente Zweckmäßigkeit in den Individuen äußert sich in der Geschichte als Entwicklung. Die einzelseelischen Regelmäßigkeiten formen sich um in solche des sozialen Lebens. Die Differenzierung und höhere Beziehung der differenzierten Leistungen aufeinander im Individuum nimmt in der Gesellschaft als Arbeitsteilung festere und wirksamere Formen an. Die Entwicklung wird durch die Verkettung der Geschlechter unbeschränkt: denn die Erzeugnisse jeder Art von Arbeit bestehen fort als Grundlage für immer neue Generationen; geistige Arbeit breitet sich beständig räumlich aus, geleitet vom Bewußtsein der Solidarität und des Fortschritts: so entstehen Kontinuität der gesellschaftlichen Arbeit, Wachstum der in ihr aufgewandten geistigen Energie und zunehmende Gliederung der Arbeitsleistungen. Diese rationalen Momente, die im Leben der Gesellschaft wirken und von der sozialen Psychologie erkannt werden, stehen unter Bedingungen, auf denen das eigenste Wesen geschichtlichen Daseins beruht; Rasse, Klima, Lebensverhältnisse, ständische und politische Entwicklung, persönliche Eigenart der Individuen und ihrer Gruppen geben jedem geistigen Erzeugnis seinen besonderen Charakter; aber in all dieser Mannigfaltigkeit entstehen doch aus der immer gleichen Struktur des Lebens dieselben Zweckzusammenhänge, die ich als Systeme der Kultur bezeichne: nur in verschiedenen geschichtlichen Modifikationen. Die Philosophie kann jetzt bestimmt werden als eines dieser Kultursysteme der menschlichen Gesellschaft. Denn in dem Nebeneinander der Personen und der Abfolge der Geschlechter sind diejenigen, in denen die Funktion, durch allgemeingültige Begriffe sich zu Welt- und Lebensrätsel in Verhältnis zu setzen, enthalten ist, zu einem Zweckzusammenhang verbunden. Es ist nunmehr die Aufgabe, den Ort dieses Kultursystems im Haushalt der Gesellschaft zu bestimmen.

Philosophie ein Zweckzusammenhang in der Gesellschaft (Kultursystem).

In der Wirklichkeitserkenntnis verketten sich die Erfahrungen der Generationen auf der Grundlage der Gleichartigkeit des Denkens und der Identität der von uns unabhängigen Welt. Wie sie so in beständiger Erweiterung begriffen ist, differenziert sie sich in der wachsenden Zahl von Einzelwissenschaften, und bleibt doch Eine durch die sie alle verbindende Beziehung auf das Eine Wirkliche und die ihnen gemeinsame Forderung der Allgemeingültigkeit ihres Wissens. So hat an diesen Einzelwissenschaften die Kultur unseres Geschlechtes ihre feste, allverbindende, allvorwärtsdringende leitende Grundlage.

Der Zweckzusammenhang des gegenständlichen Auffassens (die Einzelwissenschaften) und der Willenshandlungen (die Lebensordnungen).

Von diesem großen System erstreckt sich die menschliche Kultur bis zu dem Inbegriff derjenigen ihrer Systeme, in denen sich die Willenshandlungen zusammengefaßt und differenziert haben. Denn auch die Willenshandlungen der Individuen sind zu Zusammenhängen verbunden, welche im Wechsel der Generationen sich erhalten. Die Regelmäßigkeiten in den einzelnen Sphären des Handelns, die Selbigkeit der Wirklichkeit, auf welche es sich bezieht, die Forderung des Ineinandergreifens der Handlungen für die Realisierung gewisser Zwecke erwirken die Kulturzusammenhänge von wirtschaftlichem Leben, Recht und Naturbeherrschung. All dies Tun ist mit Lebenswerten erfüllt; Freude, Steigerung unseres Daseins liegt in solchen Tätigkeiten selbst und wird aus ihnen gewonnen.

Gemeinsame Stellung von Religion, Kunst und Philosophie zwischen diesen Zweckzusammenhängen.

Es gibt aber zunächst jenseit dieser Spannung des Willens einen Genuß der Lebenswerte und der Werte der Dinge, in welchem wir ausruhen von dieser Spannung: Lebensfreude, Geselligkeit und Fest, Spiel und Scherz: das ist dann die Luft, in welcher die Kunst sich entfaltet, deren Eigenstes ist, in einer Region des freien Spieles zu verweilen, in der doch zugleich die Bedeutung des Lebens sichtbar wird. Ein romantisches Denken hat oftmals die Verwandtschaft von Religion, Kunst und Philosophie hervorgehoben. Dasselbe Welt- und Lebensrätsel steht ja vor der Dichtung, der Religion und der Philosophie; ein verwandtes Verhältnis zu dem gesellschaftlich-geschichtlichen Zusammenhang ihrer Lebenssphäre ist im Religiösen, im Dichter und im Philosophen: umfangen von dieser sind sie doch einsam: ihr Schaffen erhebt sich über alle Ordnungen um sie her in eine Region, in der sie ganz allein den überall wirkenden Kräften der Dinge gegenüberstehen — über alle geschichtlichen Relationen zu dem zeitlosen Umgang mit dem, was immer und überall Leben erwirkt. Sie fürchten die Bande, mit denen Vergangenheiten und Ordnungen ihr Schaffen umstricken wollen. Sie hassen den Verbrauch der Persönlichkeit durch die Gemeinschaften, die nach ihrem Bedürfnis Ehre und Geltung ihrer Glieder bemessen. So trennt ein tiefgreifender Unterschied die festumspannende Verbindung in den äußeren Organisationen, den Zwecksystemen des Wissens oder denen des äußeren Handelns von dem Zusammenwirken in den Kulturzusammenhängen von Religion, Dichtung und Philosophie. Am freiesten aber walten die Dichter. Selbst die festen Beziehungen zur Wirklichkeit lösen sich in ihrem Spiel mit

Stimmungen und Gestalten. Diese Gemeinsamkeiten nun von Religion, Dichtung und Philosophie, durch die sie in sich verbunden und von den anderen Lebensgebieten getrennt sind, beruhen schließlich darin, daß die Einspannung des Willens in begrenzte Zwecke hier aufgehoben ist: der Mensch löst sich aus dieser Gebundenheit an das Gegebene, Bestimmte, indem er sich auf sich selbst und den Zusammenhang der Dinge besinnt: es ist ein Erkennen, das nicht diesen oder jenen eingeschränkten Gegenstand zu seinem Objekt hat, ein Handeln, das nicht an einer bestimmten Stelle des Zweckzusammenhanges vollzogen werden soll. Die Einstellung des Blickes und der Intention in das Gesonderte, nach Ort und Zeit Bestimmte würde die Ganzheit unseres Wesens, das Bewußtsein unseres Eigenwertes, unserer Unabhängigkeit von der Verkettung nach Ursachen und Wirkungen, von der Bindung an Ort und Zeit auflösen: stünde dem Menschen nicht immer wieder das Reich der Religion, Poesie und Philosophie offen, in dem er von solcher Beschränktheit sich erlöst findet. Die Anschauungen, in denen er hier lebt, müssen immer irgendwie die Beziehungen von Wirklichkeit, Wert und Ideal, Zweck und Regel umspannen. Anschauungen: denn das Schöpferische der Religion liegt immer in einer Konzeption des wirkenden Zusammenhanges, zu welchem das Individuum sich verhält, Dichtung ist immer Hinstellen eines Geschehnisses, erfaßt in seiner Bedeutsamkeit; und von der Philosophie ist ja offensichtig, daß ihr begriffliches, systematisches Verfahren dem gegenständlichen Verhalten angehört. Die Dichtung nun verbleibt in der Region von Gefühl und Anschauung, da sie nicht nur jede begrenzte Zweckbestimmung, sondern das willentliche Verhalten selbst von sich ausschließt. Dagegen liegt der furchtbare Ernst der Religion und Philosophie darin, daß sie den inneren Zusammenhang, der in der Struktur unserer Seele von der Wirklichkeitsauffassung zur Zwecksetzung geht, in seiner objektiven Tiefe erfassen und aus dieser selber das Leben gestalten wollen. So werden sie zu einer verantwortlichen Besinnung über das Leben, welches eben diese Totalität ist; sie werden, gerade im guten Bewußtsein ihrer Wahrhaftigkeit, zu tatfrohen Kräften der Gestaltung des Lebens. Innig verwandt, wie sie so sind, müssen sie sich, eben weil sie dieselbe Intention der Gestaltung des Lebens haben, befehden bis zum Kampf um ihr Dasein. Der Tiefsinn des Gemütes und die Allgemeingültigkeit des begrifflichen Denkens ringen in ihnen miteinander.

Die Aufgabe, das Verhältnis von Religion, Kunst und Philosophie zu erfassen.

Religion, Kunst, Philosophie sind so gleichsam eingeschaltet in die unerbittlich festen Zweckzusammenhänge von Einzelwissenschaften und von Ordnungen des gesellschaftlichen Handelns. Sie stehen so, unter sich verwandt und doch nach ihrem geistigen Verfahren sich fremd, in den merkwürdigsten Beziehungen. Diese gilt es nun zu erfassen. Das führt darauf zurück, wie im menschlichen Geiste der Zug zur Weltanschauung liegt und wie die Philosophie diese allgemeingültig zu begründen strebt. Dann wird sich uns auch die andere Seite der Philosophie auftun,

wie von den im Leben entwickelten Begriffen und Wissenschaften her die philosophische Funktion der Verallgemeinerung und Verbindung in Wirksamkeit tritt.

II. Weltanschauungslehre. Religion und Dichtung in ihren Beziehungen zur Philosophie. Religion, Kunst und Philosophie haben eine gemeinsame Grundform, die in die Struktur des Seelenlebens zurückreicht. In jedem Moment unseres Daseins besteht ein Verhältnis unseres Eigenlebens zur Welt, die uns als ein anschauliches Ganze umgibt. Wir fühlen uns, den Lebenswert des einzelnen Moments und die Wirkungswerte der Dinge auf uns, dies aber im Verhältnis zur gegenständlichen Welt. Im Fortschreiten der Reflexion erhält sich die Verbindung von Erfahrung über das Leben und Entwicklung des Weltbildes. Lebenswertung setzt Kenntnis dessen voraus was ist, und Wirklichkeit tritt unter wechselnde Beleuchtungen vom Innenleben her. Nichts ist flüchtiger, zarter, veränderlicher als die Stimmung des Menschen gegenüber dem Zusammenhang der Dinge. Dokumente einer solchen sind jene lieblichen Gedichte, die an ein Naturbild den Ausdruck inneren Lebens knüpfen. Und beständig wechseln in uns, wie Schatten von Wolken, die über eine Landschaft hingehen, Auffassung und Schätzung von Leben und Welt. Der Religiöse, der Künstler, der Philosoph unterscheiden sich nun dadurch von den Dutzendmenschen, ja auch von Genies anderer Art, daß sie solche Lebensmomente festhalten in der Erinnerung, ihren Gehalt zum Bewußtsein erheben und die Einzelerfahrungen zu allgemeiner Erfahrung über das Leben selber verbinden. Damit erfüllen sie eine bedeutsame Funktion, nicht für sich nur, sondern auch für die Gesellschaft. Elementare Formen derselben.

So erheben sich allenthalben Interpretationen der Wirklichkeit: die Weltanschauungen. Wie ein Satz einen Sinn oder eine Bedeutung hat und zum Ausdruck bringt, so möchten diese Interpretationen Sinn und Bedeutung der Welt aussprechen. Wie wechselnd aber sind nun doch schon in jedem einzelnen Individuum diese Interpretationen! Sie ändern sich unter der Wirkung der Erfahrungen allmählich oder plötzlich. Die Epochen des menschlichen Lebens durchlaufen in typischer Entwicklung, wie Goethe sah, verschiedene Weltanschauungen. Zeit und Ort bedingen ihre Mannigfaltigkeit. Wie eine Vegetation von unzähligen Formen bedecken Lebensansichten, künstlerischer Ausdruck von Weltverständnis, religiös bestimmte Dogmen, Formeln der Philosophen die Erde. Zwischen ihnen scheint, wie bei den Pflanzen am Boden, ein Streit um Dasein und Raum zu bestehen. Da gewinnen nun einzelne derselben, getragen von der einheitlichen Größe der Person, Macht über die Menschen. Heilige wollen Leben und Sterben Christi nachleben, lange Reihen von Künstlern sehen den Menschen mit den Augen Raffaels, Kants Idealismus der Freiheit reißt Schiller, Fichte, ja die meisten wirksamen Personen der folgenden Generation mit sich fort. Das Gleiten und Schwanken der seelischen Vorgänge, das Zufällige Ihr Wechsel. Festigung.

und Partikulare im Gehalt der Lebensmomente, das Unsichere und Wechselnde in der Auffassung, Wertung und Zwecksetzung, diese innere Unseligkeit des so irrig von Rousseau oder Nietzsche gepriesenen naiven Bewußtseins wird überwunden. Die bloße Form des religiösen, künstlerischen, philosophischen Verhaltens bringt Festigkeit und Ruhe und schafft einen Zusammenhang, der den religiösen Genius mit den Gläubigen, den Meister mit den Schülern, die philosophische Persönlichkeit mit denen, die unter ihrer Macht stehen, verbindet.

Struktur der Weltanschauung.

So klärt sich jetzt auf, was unter Welt- und Lebensrätsel als dem gemeinsamen Gegenstand von Religion, Philosophie, Dichtung zu verstehen ist. In der Struktur der Weltanschauung ist immer eine innere Beziehung der Lebenserfahrung zum Weltbilde enthalten, eine Beziehung, aus der stets ein Lebensideal abgeleitet werden kann. Die Analyse der höheren Gebilde in diesen drei Sphären des Schaffens ebenso wie die Beziehung von Wirklichkeit, Wert und Willensbestimmung als Struktur des Seelenlebens führen zu dieser Einsicht. Sonach ist die Struktur der Weltanschauung ein Zusammenhang, in welchem Bestandteile von verschiedener Provenienz und verschiedenem Charakter vereinigt sind. Der Grundunterschied zwischen diesen Bestandteilen geht zurück in die Differenzierung des Seelenlebens, welche als dessen Struktur bezeichnet worden ist. Die Anwendung des Namens Weltanschauung auf ein geistiges Gebilde, das Welterkenntnis, Ideal, Regelgebung und oberste Zweckbestimmung einschließt, rechtfertigt sich dadurch, daß nie in ihr die Intention zu bestimmten Handlungen gesetzt ist, sie sonach nie bestimmtes praktisches Verhalten einschließt.

Das Problem des Verhältnisses der Philosophie zu Religion und Dichtung kann nun zurückgeführt werden in die Frage nach den Beziehungen, die sich aus der verschiedenen Struktur der Weltanschauung in diesen ihren drei Formen ergeben. Denn sie treten nur insofern in innere Beziehungen, als sie eine Weltanschauung vorbereiten oder enthalten. Wie der Botaniker die Pflanzen in Klassen ordnet und das Gesetz ihres Wachstums erforscht, so muß der Zergliederer der Philosophie die Typen der Weltanschauung aufsuchen und die Gesetzmäßigkeit in ihrer Bildung erkennen. Eine solche vergleichende Betrachtungsweise erhebt den menschlichen Geist über die in seiner Bedingtheit gegründete Zuversicht, in einer dieser Weltanschauungen die Wahrheit selber ergriffen zu haben. Wie die Objektivität des großen Geschichtschreibers die Ideale der einzelnen Zeiten nicht meistern will, so muß der Philosoph das betrachtende Bewußtsein selber, das sich die Gegenstände unterwirft, geschichtlich-vergleichend auffassen und sonach über ihnen allen seinen Standpunkt einnehmen. Dann vollendet sich in ihm die Geschichtlichkeit des Bewußtseins.

Die Lehre von den Weltanschauungen.

Die religiöse Weltanschauung ist nun ihrer Struktur nach verschieden von der dichterischen und diese von der philosophischen. Dem entspricht

eine Verschiedenheit in der Anordnung der Typen der Weltanschauung innerhalb dieser drei Kultursysteme. Und aus den Grundunterschieden der philosophischen Weltanschauung von der religiösen und der dichterischen ergibt sich die Möglichkeit des Überganges einer Weltanschauung aus der religiösen oder künstlerischen Form in die philosophische und umgekehrt. Das Vorwiegende des Überganges in die philosophische Form ist in der seelischen Tendenz gegründet, seinem Tun Festigkeit und Zusammenhang zu geben, was schließlich nur im allgemeingültigen Denken erreicht wird. So entstehen die Fragen: Worin besteht die Eigenart der Struktur dieser verschiedenen Formen? nach welchen gesetzlichen Verhältnissen transformiert sich die religiöse oder künstlerische in die philosophische? An der Grenze dieser Untersuchung nähern wir uns dem allgemeinen Problem, für dessen Behandlung hier kein Raum ist: der Frage nach den gesetzlichen Verhältnissen, welche die Variabilität in der Struktur und die Mannigfaltigkeit der Typen der Weltanschauung bestimmen. Die Methode muß auch hier sein, daß zunächst die historische Erfahrung befragt und dann der in ihr liegende Sachverhalt der psychischen Gesetzlichkeit eingeordnet wird.

1. Die religiöse Weltanschauung und ihre Beziehungen zur philosophischen. Der Begriff der Religion gehört derselben Klasse an als der von Philosophie. Er bezeichnet zunächst einen Sachverhalt, der an gesellschaftlich aufeinander bezogenen Individuen als ein Teilinhalt ihres Lebens wiederkehrt. Und weil dieser Sachverhalt die Individuen, denen er gleichförmig angehört, in innere Beziehungen zueinander setzt und zu einem Zusammenhang verbindet: so bezeichnet der Begriff Religion zugleich einen Zusammenhang, der die religiös bestimmten Individuen als Glieder zu einem Ganzen verknüpft. Die Begriffsbestimmung unterliegt hier derselben Schwierigkeit, die in bezug auf die Philosophie sich gezeigt hat. Der Umfang der religiösen Tatsachen müßte nach Namengebung und Zusammengehörigkeit festgestellt werden, um den Wesensbegriff aus den diesem Umfang unterstehenden Tatsachen ableiten zu können. An dieser Stelle kann das methodische Verfahren, das hier die Schwierigkeiten löst, nicht selbst vorgelegt, sondern nur seine Ergebnisse können für die Zergliederung der religiösen Weltanschauung benutzt werden. Begriff der Religion.

Religiös ist eine Weltanschauung, sofern sie ihren Ursprung in einer bestimmten Art von Erfahrung hat, die im religiösen Vorgang begründet ist. Wo irgend der Name Religion auftritt, hat diese zu ihrem Merkmal den Verkehr mit dem Unsichtbaren: denn dieser findet sich ebensogut in ihren primitiven Stufen, als in jenen letzten Verzweigungen ihrer Entwicklung, in welchen dieser Verkehr nur noch in der inneren Beziehung der Handlungen zu einem alles Empirische überschreitenden und so das religiöse Verhältnis ermöglichenden Ideal besteht oder in dem Verhalten der Seele zu dem ihr verwandten göttlichen Zusammen- Die Struktur der religiösen Weltanschauung.

hang der Dinge. Durch diesen Verkehr entwickelt sich die Religion in der Geschichte ihrer Formen zu einem immer umfassenderen und vollkommener differenzierten Strukturzusammenhang. Das Verhalten, in welchem dies geschieht und das sonach den hervorbringenden Grund aller religiösen Anschauungen und den Erkenntnisgrund für jede religiöse Wahrheit enthalten muß, ist die religiöse Erfahrung. Diese ist eine Form der Lebenserfahrung, hat aber darin ihren spezifischen Charakter, daß sie die Besinnung ist, welche die Vorgänge des Verkehrs mit dem Unsichtbaren begleitet. Wenn die Lebenserfahrung ein an den Erlebnissen fortschreitendes Sichbesinnen über die Lebenswerte, die Wirkungswerte der Dinge und die daraus fließenden höchsten Zwecke und obersten Regeln unseres Handelns ist, so liegt nun das Eigentümliche der religiösen Lebenserfahrung darin, daß sie, wo die Religiosität sich zu vollem Bewußtsein erhebt, in dem Verkehr mit dem Unsichtbaren den höchsten und unbedingt gültigen Lebenswert und in dem unsichtbaren Gegenstand dieses Verkehrs den unbedingt gültigen höchsten Wirkungswert, das, von dem alles Glück und alle Seligkeit ausgeht, erfährt: woraus sich dann auch ergibt, daß von diesem Unsichtbaren aus alle Zwecke und Regeln des Handelns bestimmt werden müssen. Hierdurch ist nun das Unterscheidende in der Struktur der religiösen Weltanschauung bedingt. Sie hat ihren Mittelpunkt in dem religiösen Erlebnis, in welchem die Totalität des Seelenlebens wirksam ist: die in ihm gegründete religiöse Erfahrung bestimmt jeden Bestandteil der Weltanschauung: alle Anschauungen über den Zusammenhang der Welt entspringen, sofern man sie isoliert betrachtet, aus diesem Verkehr und müssen diesen Zusammenhang sonach als eine Kraft erfassen, die mit unserem Leben in Verhältnis steht, und zwar als eine seelische Kraft, da nur eine derartige solchen Verkehr möglich macht. Das Ideal des Lebens, d. h. die innere Ordnung seiner Werte muß bestimmt sein durch das religiöse Verhältnis: endlich muß sich aus ihm die höchste Regel für die Beziehungen der Menschen untereinander ergeben.

Durch die verschiedene Art, welche dieser religiöse Verkehr, die religiöse Erfahrung und das Bewußtsein von ihr annehmen kann, sondern sich die geschichtlichen Stufen und Formen, in denen die religiöse Weltanschauung sich ausbildet.

Erste Art des Verkehrs mit dem Unsichtbaren.

In der uns zugänglichen älteren Religiosität finden wir stets einen Glauben und eine Praxis miteinander verbunden. Sie setzen sich gegenseitig voraus. Denn wie auch der Glaube an lebendige, willentlich wirkende Kräfte um den Menschen her entstanden sein mag: wir finden die Fortbildung dieses Glaubens, soweit wir sie in Völkerkunde und Geschichte feststellen können, durch die Art bestimmt, in welcher die religiösen Gegenstände eben durch das Handeln auf sie Gestalt erhalten, und anderseits bestimmt dann wieder den Kultus der Glaube, da das religiöse Handeln in ihm erst sein Ziel erhält. Religion ist den Natur-

völkern die Technik, das Unfaßliche, der bloß mechanischen Veränderung Unzugängliche zu beeinflussen, seine Kräfte in sich aufnehmen, sich mit ihm zu vereinigen, in erwünschtes Verhältnis zu ihm zu treten. Solche religiöse Handlungen werden von dem Einzelnen, dem Häuptling oder dem Zauberer-Priester vollzogen. So bildet sich für deren Handhabung eine Berufsklasse aus. Am Beginn jeder Differenzierung der männlichen Berufe entsteht dies unheimliche, keineswegs besonders respektierte, doch mit bald furchtsamer, bald erwartungsvoller Scheu betrachtete Metier des Zauberers, Medizinmannes oder Priesters. Aus ihm bildet sich allmählich ein geordneter Stand, er wird Träger des ganzen religiösen Verhältnisses, einer Technik von magischen Handlungen, Büßungen und Reinigungen, und er ist so lange Inhaber des Wissens, bis sich eine selbständige Wissenschaft absondert. Er muß sich durch Enthaltungen frei machen für den Gott, er muß sein Verhältnis zum Unsichtbaren durch Entsagungen bewähren, die ihn in seiner Heiligkeit und Würde von allen anderen Personen absondern: das ist die erste beschränkte Art, in welcher das religiöse Ideal sich vorbereitet.

Die primitiven religiösen Ideen.

Aus diesem Verkehr mit dem Unsichtbaren, der auf Erlangung von Gütern, Abwendung von Übeln gerichtet und durch besondere Personen vermittelt ist, entwickeln sich die primitiven religiösen Ideen innerhalb dieser Schicht der Religiosität. Sie beruhen auf dem mythischen Vorstellen und dessen innerer Gesetzlichkeit. Es liegt schon in der ursprünglichen Lebendigkeit und Totalität des Menschen, daß er in allen seinen Bezügen zur Außenwelt Äußerungen eines Lebendigen erfährt, und es ist das die allgemeine Voraussetzung eines religiösen Verkehrs. Die Technik der religiösen Handlungen mußte diese Form des Auffassens verstärken. Subjektiv, wechselnd, mannigfach wie diese Erfahrungen waren, erhielten sie doch in jeder Horde oder jedem Stamm Gleichförmigkeit durch die Gemeinsamkeit der religiösen Erfahrung, und sie gewannen Sicherheit durch die eigene, am Faden der Analogie verlaufende Logik derselben. Wo noch kein Vergleich wissenschaftlicher Evidenz sich darbot, konnte viel leichter solche Glaubenssicherheit und Übereinstimmung in ihr sich bilden. Wo Traum, Vision, anormale Nervenzustände aller Art als Wunder in das Tagesleben hineinreichten, erhielt in ihnen die religiöse Logik ein Erfahrungsmaterial, welches Einwirkungen des Unsichtbaren zu belegen besonders geeignet war. Die suggestive Kraft der Glaubensinhalte, ihre gegenseitige Bestätigung, die nach derselben religiösen Logik wie ihre erste Feststellung fortging, dann die gleichsam experimentelle Beglaubigung, die aus der erprobten Wirkung eines Fetischs, einer Manipulation des Zauberkünstlers kam, ganz wie wir heute die Kraft eines Gnadenbildes durch die Kranken erprobt und in Abbildungen und Berichten der Wallfahrtsorte zu Zeugnismassen fixiert sehen, dann auch die Aktionen der Zauberer, Orakelpriester, Mönche, heftige Bewegungen und außergewöhnliche Zustände mit Erscheinungen und Offenbarungen, hervorgerufen

durch Fasten, lärmende Musik, Berauschung irgendeiner Art — all das stärkte die religiöse Art von Gewißheit. Aber das Wesentliche war doch, daß auf den ersten uns zugänglichen Kulturstufen nach der Natur des damaligen Menschen und seiner Lebensbedingungen der religiöse Glaube aus überall gleichen, wirksamen Erlebnissen von Geburt, Tod, Krankheit, Traum, Wahnsinn seine primitiven religiösen Ideen entwickelte, die daher allerorts gleichermaßen wiederkehren. In jedem lebendigen beseelten Körper wohnt ein zweites Ich, die Seele (auch wohl als Mehrheit gedacht), das ihn vorübergehend verläßt, im Tode sich von ihm sondert und mannigfacher Wirkungen in seinem schattenhaften Dasein fähig ist. Die ganze Natur ist von geistartigen Wesen belebt, die auf den Menschen einwirken, und die er durch Zauber, Opfer, Kultus, Gebet für sich zu stimmen strebt. Himmel, Sonne und Gestirne sind Sitze göttlicher Kräfte. Nur hingewiesen sei hier auf eine andere Klasse von Ideen, welche bei den Völkern niederer Stufe auftritt und die sich auf den Ursprung der Menschen oder der Welt bezieht.

Entstehung der religiösen Weltanschauung.

Diese primitiven Ideen bilden die Grundlage der religiösen Weltanschauung. Sie formen sich um, sie wachsen zusammen, jede Veränderung im Zustand der Kultur arbeitet an dieser Entwicklung. Innerhalb der allmählichen Umgestaltung der Religiosität liegt das entscheidende Moment für den Fortschritt zu einer Weltanschauung in der Veränderung des Verkehrs mit dem Unsichtbaren. Jenseits des offiziellen Kultus mit seinen Tempeln, Opfern, Zeremonieen entsteht ein freieres, esoterisches Verhältnis der Seele zum Göttlichen. Ein religiös vornehmerer Kreis tritt in dies besondere Verhältnis zur Gottheit, er schließt sich darin ab, oder er gestattet auch den Zugang. In den Mysterien, in dem Einsiedlerleben, im Prophetentum gelangt das neue Verhältnis zur Geltung. In dem religiösen Genius offenbart sich die geheimnisvolle Macht der Persönlichkeit, kraft deren sie den Zusammenhang ihres Wesens in Welterfassung, Wertung des Lebens und Gestaltung seiner Ordnungen in sich zusammennimmt. Die religiösen Erfahrungen und ihr vorstellungsmäßiger Niederschlag treten gleichsam in einen anderen Aggregatzustand. Das Verhältnis der religiösen Personen zu denen, die unter ihrer Wirkung stehen, empfängt eine andere innere Form. Nicht einzelne Wirkungen werden erfahren oder versucht, sondern der Zusammenhang der Seele tritt in diesen inneren Verkehr. Diese großen Persönlichkeiten hören auf, unter der Gewalt unverstandener, naturdunkler Kräfte zu stehen und an dem heimlichen Bewußtsein des Mißbrauchs, der Fälschung derselben sich zu ergötzen und zu leiden. Die Gefahr, die in diesem neuen, reineren Verhältnis verborgen ist, ist eine andere, die Steigerung des Bewußtseins von sich selbst, die aus der Wirkung auf die Gläubigen entspringt und aus dem Verkehr mit dem Unsichtbaren den Charakter einer besonderen Beziehung zu diesem empfängt. Unter den Kräften aber, die von diesem neuen Verhältnis ausgehen, ist eine der stärksten, daß es durch die innerliche Beziehung, in die alle Momente des religiösen Ver-

kehrs und alle Seiten seines Gegenstandes zueinander treten, eine einheitliche Weltanschauung vorbereitete. Überall wo Anlagen und Verhältnisse eine normale Entwicklung möglich machten, hat sich eine religiöse Weltanschauung gebildet, gleichviel wie lange Zeit diese Veränderung in dem Verkehr mit dem Unsichtbaren an den verschiedenen Stellen, wo zu ihr fortgegangen wird, in Anspruch nehmen mag, welche Stufen durchlaufen werden, einerlei ob die Namen der religiösen Persönlichkeiten vergessen sind.

Struktur und Gehalt derselben.

Struktur und Gehalt der religiösen Weltanschauung, wie sie sich so ausbildet, sind bestimmt von dem religiösen Verkehr und der in ihm sich ausbildenden Erfahrung. Daher auch mit einer seltsamen Zähigkeit die primitiven Ideen in beständiger Fortwandelung doch ihre Kraft behaupten. Weltauffassen, Wertgebung, Lebensideal erhalten so in der religiösen Sphäre ihre eigene Form und Farbe.

Das gegenständliche Auffassen in der religiösen Weltanschauung

In den Erfahrungen des religiösen Verkehrs findet sich der Mensch bestimmt durch ein Dynamisches, das unerforschlich und innerhalb des sinnlichen Kausalnexus unbeherrschbar ist. Es ist willentlich und seelisch. So entsteht die Grundform des religiösen Auffassens, wie sie sich in Mythos, Kulthandlung, Anbetung sinnlicher Objekte, in der Symbolik der Liturgieen und in der allegorischen Auslegung der heiligen Schriften geltend macht. Die auf Seelenglaube, Gestirnkultus gegründete und im primitiven Verkehr mit dem Unsichtbaren entwickelte Methode des religiösen Sehens und Feststellens erreicht hier den inneren Zusammenhang, welcher der Stufe der Weltanschauung entspricht. Der Verstand kann die in dieser Art zu sehen enthaltenen Annahmen nicht begreifen, sondern nur zersetzen. Das Einzelne und Sichtbare meint und bedeutet hier etwas, das mehr als das ist, in dem es erscheint. Dies Verhältnis ist von der Bedeutung der Zeichen, dem Meinen im Urteil, dem Symbolischen in der Kunst unterschieden und doch ihnen verwandt. Es liegt in ihm eine Repräsentation ganz eigener Art: denn eben nach dem Verhältnis alles Erscheinenden, Sichtbaren zu dem Unsichtbaren bedeutet nur eines das andere und ist doch mit ihm eins. Hieraus ergibt sich, daß auch auf dieser Stufe des inneren Verkehrs mit dem Unsichtbaren das Hineinscheinen desselben in das sichtbare Einzelne, das Wirken in diesem, das Sich-Darbieten des Göttlichen in Personen und in religiösen Akten fortdauert. Und auch die mit dieser Stufe zusammenhängende Vereinheitlichung der Gottheiten hat nur in einem kleineren Teil von Völkern und Religionen diesen Zug des religiösen Auffassens dauernd überwinden können. Auf verschiedenen Wegen hat sich von früh an die Zusammenfassung der göttlichen Kräfte in einer höchsten vollzogen. Dieser Vorgang hatte sich bis um das Jahr 600 v. Chr. bei den wichtigsten Völkern des Ostens durchgesetzt. Die Einheit der Namen, die Herrschaft des im Sieg bewährten stärksten Gottes, die Einzigkeit des Heiligen, die Auflösung aller Unterschiede in dem mystischen religiösen Gegenstande, die Einsicht

in die einmütige Ordnung der Gestirne — diese und andere ganz voneinander unterschiedene Ausgangspunkte führten zu der Lehre von dem Einen Unsichtbaren. Und wie in den Jahrhunderten, in denen diese große Bewegung bei den östlichen Völkern sich vollzog, ein höchst lebendiger Verkehr zwischen ihnen bestand, kann man nicht zweifeln, daß derselbe auch der Verbreitung des größten Gedankens dieser Zeiten förderlich gewesen ist. Aber jede dieser Anschauungen von der die Welt bedingenden Einheit trägt an sich die Marke ihres religiösen Ursprungs in den Merkmalen von Güte, vorsehender Einsicht, Beziehung zu menschlichen Bedürfnissen. Und in den meisten von ihnen ist nach der Grundkategorie religiösen Auffassens das Göttliche umgeben von Kräften, die im Sichtbaren liegen, oder es muß als Gott auf der Erde erscheinen, es kämpft mit dämonischen Gewalten, es erweist sich an heiligen Orten oder in Wundern, es wirkt in Handlungen des Kultus. Die Sprache, in welcher der religiöse Verkehr über das Göttliche sich äußert, muß überall sinnlich-geistig sein. Symbole wie Licht, Reinheit, Höhe sind der Ausdruck für die im Gefühl erfahrenen Werte im göttlichen Wesen. Die allgemeinste abschließende reale Auffassungsform für den göttlich bedingten Zusammenhang der Dinge ist die teleologische Verfassung der Welt. Hinter dem Nexus der äußeren Objekte, in ihm und über ihm besteht ein geistiger Zusammenhang, in dem die göttliche Kraft sich zweckmäßig äußert. An diesem Punkte geht nun die religiöse Weltanschauung über in die philosophische. Denn das metaphysische Denken ist von Anaxagoras bis zu Thomas und Duns Scotus vorherrschend von dem Begriff des teleologischen Weltzusammenhangs bestimmt gewesen.

Wertgebung und Ideal in ihr. In dem innerlichen Verkehr mit dem Unsichtbaren erfährt das naive Lebensbewußtsein eine Umwendung. In dem Grade, in welchem der Blick des religiösen Genies auf das Unsichtbare gerichtet ist und sein Gemüt in dem Verhältnis zu ihm aufgeht, verzehrt diese Sehnsucht alle Werte der Welt, sofern sie nicht dem Verkehr mit Gott dienen. So entsteht das Ideal des Heiligen und die Technik der Askese, welche das Vergängliche, Begehrliche, Sinnliche im Individuum zu vernichten strebt. Das begriffliche Denken ist nicht imstande, diese Umwendung vom Sinnlichen zum Göttlichen auszudrücken. Sie wird in der Symbolsprache, die sich durch ganz verschiedene Religionen erstreckt, als Wiedergeburt bezeichnet, ihr Ziel als die Liebesgemeinschaft der menschlichen Seele mit dem göttlichen Wesen.

In der Sphäre der Willenshandlung und der Lebensordnungen entsteht ebenfalls aus dem innerlichen religiösen Verkehr ein neues Moment, das zu der Weihe der weltlichen Beziehungen hinzutritt. Alle, welche in dem religiösen Verhältnis zu der Gottheit stehen, sind dadurch zu einer Gemeinschaft verbunden, und diese ist jeder anderen in dem Grade überlegen, als der Wert der religiösen Beziehung den von anderen Lebensordnungen überwiegt. Die innerliche Tiefe und Stärke der Verhältnisse

in dieser Gemeinschaft haben in der religiösen Symbolsprache einen eigenen Ausdruck gefunden: die in der Gemeinschaft Verbundenen werden als Brüder und ihre Beziehung zur Gottheit wird als Gotteskindschaft bezeichnet.

Typen der religiösen Weltanschauung.

Aus diesem Charakter der religiösen Weltanschauung können die Haupttypen und deren Beziehungen zueinander verstanden werden. Evolution des Universums, Immanenz der Weltvernunft in den Lebensordnungen und dem Lauf der Natur, ein geistiges All-Eines, hinter allem Geteilten, in das die Seele ihr Eigenwesen hingibt, die Dualität der guten, reinen, göttlichen Ordnung und der dämonischen, der ethische Monotheismus der Freiheit — diese Grundtypen der religiösen Weltanschauung erfassen alle das Göttliche auf Grund der Wertbeziehungen, die der religiöse Verkehr zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen, dem Sinnlichen und dem Sittlichen, der Einheit und der Vielheit, den Ordnungen des Lebens und dem religiösen Gute feststellt. In ihnen haben wir die Vorstufen der philosophischen Weltanschauungen anzuerkennen; sie gehen in Typen der Philosophie über. Religion, Mystik geht bei allen Völkern, die zur Philosophie halb oder ganz fortgeschritten sind, der Philosophie voraus.

Die religiöse Weltanschauung setzt sich in die Form des begrifflichen Denkens um.

Diese Veränderung hängt mit einer allgemeineren zusammen, die sich in der Form der religiösen Weltanschauung vollzieht. Die religiösen Vorstellungen treten abermals in einen anderen Aggregatzustand. Die Religion und die religiöse Weltanschauung setzen sich allmählich — denn alle diese Veränderungen vollziehen sich langsam — in die Form des begrifflichen Denkens um. Nicht so, als ob deren begriffliche Form die anschauliche verdrängte. Bleiben doch auch die niederen Arten des religiösen Verkehrs bestehen neben den höheren: sie erhalten sich in jeder entwickelteren Religion als deren untere Schichten. Die Magie in der religiösen Prozedur, die Knechtschaft unter den mit magischer Kraft ausgestatteten Priestern, der gröbste sinnliche Glaube an die Wirkung religiöser Orte und Bilder dauern fort in derselben Religion, in derselben Konfession neben tiefsinniger Mystik, die aus der höchst gesteigerten Innerlichkeit des religiösen Verkehrs erwächst. Ebenso behält nun die Bilderschrift der religiösen Symbolik ihre Geltung neben der theologischen Begriffsbildung. Aber wenn die Stufen des religiösen Verkehrs sich wie höhere und niedere zueinander verhielten, so besteht ein solches Verhältnis nicht zwischen den mannigfachen Modifikationen in der Form der religiösen Weltanschauung. Denn das liegt nun in der Natur der religiösen Erlebnisse und Erfahrungen: sie möchten ihrer objektiven Geltung sich versichern, und nur in begrifflichem Denken könnte dies Ziel erreicht werden. Aber in dieser begrifflichen Arbeit selber stellt sich ihre gänzliche Unzulänglichkeit zu solchem Unternehmen heraus.

Mißlingen, nachgewiesen an der indischen und christlichen Religiosität.

Diese Vorgänge können am gründlichsten an der indischen und an der christlichen Religiosität studiert werden. In der Vedântaphilosophie und in der Philosophie des Albertus und Thomas verwirklichte sich eine

solche Umsetzung. Hier wie dort aber zeigte sich die Unmöglichkeit, die innere in dem partikularen religiösen Verhalten gegründete Schranke zu überwinden. Aus dem besonderen Verhalten der religiösen Personen, die aber ihre Voraussetzungen in einem älteren Dogmenkreise hatte, entsprang dort die Intuition vom Heraustreten aus der Verkettung von Geburt, Werken, Vergeltung, Wanderung durch das Wissen, in welchem die Seele ihre Identität mit dem Brahman erfaßt. So erwuchs der Widerspruch zwischen der furchtbaren Realität, in welcher das Dogma den unentrinnbaren Kreis von Täter, Tat und Leiden faßte, und dem Scheinwesen alles Geteilten, das die metaphysische Lehre forderte. Das Christentum stellte sich zuerst dar in Dogmen ersten Grades: Schöpfung, Sündenfall, Offenbarung Gottes, Gemeinschaft Christi mit Gott, Erlösung, Opfer, Genugtuung. Sowohl diese religiösen Symbole als ihre Beziehungen aufeinander gehören einer ganz anderen Region als der des Verstandes an. Ein inneres Bedürfnis trieb nun aber weiter, den Gehalt dieser Dogmen aufzuklären und die in ihnen enthaltene Anschauung göttlicher und menschlicher Dinge herauszuheben. Man tut der Geschichte des Christentums unrecht, wenn man die Aufnahme der Theoreme der griechisch-römischen Philosophie nur als ein äußeres Schicksal ansieht, das ihm durch seine Umgebung aufgedrungen sei: sie war zugleich eine innere, in den Bildungsgesetzen der Religiosität selbst liegende Notwendigkeit. Indem nun die Dogmen den Kategorieen des Weltzusammenhangs eingeordnet werden, entstehen die Dogmen zweiten Grades: die Lehre von den Eigenschaften Gottes, der Natur Christi, dem Prozeß des christlichen Lebens im Menschen. Und hier verfällt nun die Innerlichkeit der christlichen Religion einem tragischen Schicksal. Diese Begriffe isolieren die Momente des Lebens, stellen sie gegeneinander. So entsteht der unlösliche Streit zwischen der Unendlichkeit Gottes und seinen Eigenschaften, diesen Eigenschaften untereinander, dem Göttlichen und Menschlichen in Christus, der Freiheit des Willens und der Gnadenwahl, der Versöhnung durch das Opfer Christi und unserer sittlichen Natur. Die Scholastik arbeitet sich vergeblich an ihnen ab, der Rationalismus zersetzt durch sie das Dogma, die Mystik geht zurück in erste Linien einer religiösen Gewißheitslehre. Und wenn nun von Albertus ab die Scholastik dazu fortgeführt wird, die religiöse Weltanschauung umzusetzen in eine philosophische, diese loszulösen von der anders gearteten Sphäre der positiven Dogmen, so kann sie auch so die Schranken nicht überwinden, die in dem christlichen Verkehr mit Gott gegeben waren: die in ihm gesetzten Eigenschaften Gottes verbleiben unverträglich mit seiner Unendlichkeit und die Bestimmung des Menschen durch ihn mit dessen Freiheit. Dieselbe Unmöglichkeit einer Umsetzung der religiösen in die philosophische Weltanschauung zeigte sich überall, wo dieser Versuch gemacht wurde. Philosophie entstand in Griechenland, wo ganz unabhängige Personen sich direkt der Welterkenntnis in allgemeingültigem Wissen zuwandten. Und sie wurde bei den neueren

Relativ selbständiger Anfang der Philosophie bei den alten und neueren Völkern.

Völkern wiederhergestellt durch Forscher, welche unabhängig von den kirchlichen Ordnungen dasselbe Problem der Welterkenntnis sich stellten. Beide Male entstand sie im Zusammenhang mit den Wissenschaften, sie beruhte auf der Konstituierung der Welterkenntnis in einem festen Gerüst ursächlicher Zusammenhänge im Gegensatz zu den Weltwertungen der Religion. Ein verändertes inneres Verhalten macht sich in ihr geltend.

Übereinstimmung und Unterschied zwischen beiden Arten der Weltanschauung.

Aus dieser Analyse ergibt sich, in welchen Zügen die religiöse Weltanschauung gleichförmig mit der philosophischen ist, sowie worin sie sich von ihr unterscheidet. Die Struktur beider ist in den großen Zügen dieselbe. Dieselbe innere Beziehung von Wirklichkeitsauffassen, Wertgebung, Zwecksetzung, Regelung hier wie dort. Derselbe innere Zusammenhang, in dem so die Persönlichkeit in sich zusammengefaßt und gefestigt ist. Und ebenso ist in dem gegenständlichen Auffassen die Kraft enthalten, das persönliche Leben und die gesellschaftlichen Ordnungen zu gestalten. So nahe sind beide einander, so verwandt eine der andern, so übereinstimmend in bezug auf das Gebiet, das sie beherrschen wollen, daß sie überall zusammenstoßen müssen. Denn ihr Verhältnis zu dem Welt- und Lebensrätsel, wie es so vor beiden ausgebreitet liegt, ist nun doch gänzlich verschieden — so verschieden als religiöser Verkehr und das breite Verhältnis zu allen Arten von Wirklichkeit, so verschieden als die in ihrer Richtung festgelegte, selbstsichere, religiöse Erfahrung und eine Lebenserfahrung, die alles innere Tun und Verhalten gleichmäßig und gleichmütig zur Besonnenheit erhebt. Dort bestimmt das große Erlebnis von einem unbedingten unendlichen gegenständlichen Werte, dem alle endlichen untergeordnet sind, von dem unendlichen Lebenswerte des Verkehrs mit diesem unsichtbaren Gegenstande das ganze gegenständliche Auffassen und die gesamte Zwecksetzung: das transzendente Bewußtsein eines Geistigen ist ja selbst nur die Projektion des größten religiösen Erlebnisses, in dem der Mensch die Independenz seines Willens vom ganzen Naturzusammenhang erfaßt; die Färbung dieses Ursprungs der religiösen Weltanschauung teilt sich jedem ihrer Züge mit: die Grundform des Sehens und Feststellens, die hierdurch gegeben ist, waltet geheimnisvoll, gefährlich, unüberwindlich in jedem religiösen Gebilde. Hier dagegen ein ruhiges Gleichgewicht in den seelischen Verhaltungsweisen, ein Anerkennen dessen, was jede derselben hervorbringt, ein Benutzen sonach der Einzelwissenschaften und eine Freude an den weltlichen Lebensordnungen, aber eine nie endende Arbeit, zwischen diesem allem einen allgemeingültigen Zusammenhang aufzufinden — und ein immer zunehmendes Erfahren von Grenzen des Erkennens, von Unmöglichkeit einer gegenständlichen Verknüpfung des in den verschiedenen Verhaltungsweisen Gegebenen — Resignation.

Die historischen Verhältnisse zwischen ihnen. Tendenz der Umsetzung.

So entstehen die historischen Verhältnisse zwischen diesen beiden Arten von Weltanschauung, die an Namengebung, Begriffsbestimmung und historischem Sachverhalt festgestellt worden sind. Religiosität ist

subjektiv, in den sie bestimmenden Erlebnissen partikular, ein Unauflösliches, höchst Persönliches ist in ihr, das jedem, der nicht an den Erlebnissen teilnimmt, als „eine Torheit" erscheinen muß. Sie ist und bleibt an die Schranken gebunden, die in ihrem Ursprung aus der einseitigen, historisch und persönlich bedingten religiösen Erfahrung, in der inneren Form des religiösen Anschauens und der Richtung auf das Transzendente gelegen sind. Indem sie nun aber in ihrem Kulturkreis auf wissenschaftliche Ergebnisse, begriffliches Denken, weltliche Bildung trifft, erfährt sie ihre Wehrlosigkeit in all ihrer inneren Kraft, ihre Schranken bei allem Anspruch der Mitteilung und der Wirkung in das Weite. Der Religiöse, der tief genug empfindet, diese Schranken einzusehen und darunter zu leiden, muß streben sie zu überwinden. Das innere Gesetz, nach welchem die Allgemeinvorstellungen sich nur in begrifflichem Denken vollenden können, zwingt in dieselbe Bahn. Die religiöse Weltanschauung strebt sich umzusetzen in eine philosophische.

Bedeutung der religiösen Schriftsteller für den Zusammenhang der Philosophie.

Aber die andere Seite dieses geschichtlichen Verhältnisses liegt nun doch darin, daß die religiöse Weltanschauung, ihre begriffliche Darstellung und ihre Begründung die philosophische in einem weiten Umfang vorbereitet hat. Zunächst waren die Ansätze zu einer Begründung des religiösen Wissens sehr fruchtbar für die Philosophie; gleichviel wie es sich mit der Selbständigkeit des Augustinus in bezug auf die Sätze verhalten mag, die auf Descartes übergingen: von Augustinus kam doch die Anregung zu dem neuen erkenntnistheoretischen Verfahren. Sätze anderer Art gehen von der Mystik zu dem Cusaner und von da zu Bruno, und Descartes und Leibniz sind in bezug auf die Unterscheidung der ewigen Wahrheiten von der nur teleologisch verständlichen Ordnung der Tatsächlichen von dem Albertus und Thomas bestimmt. Es zeigt sich ferner immer mehr, in welchem Umfang die logischen und metaphysischen Begriffe der Scholastiker auf Descartes, Spinoza und Leibniz gewirkt haben. Und die Typen der religiösen Weltanschauung stehen in mannigfachen Beziehungen zu denen der philosophischen. Der Realismus eines guten und eines bösen Reiches, den die Zarathustrareligiosität vertrat, und der von da in die jüdische und christliche Religiosität übergegangen ist, ging ein Verhältnis ein zu der Zergliederung der Wirklichkeit nach bildender Kraft und Materie und teilte so dem Platonismus eine eigene Färbung mit. Die Lehre von der Evolution, die von den niederen göttlichen Wesen zu den höheren führt, wie sie bei den Babyloniern und den Griechen auftritt, bereitete die von der Evolution der Welt vor. Die chinesische Lehre von dem geistigen Zusammenhang in den natürlichen Ordnungen und die indische von dem Schein und Leiden der sinnlichen Mannigfaltigkeit und der Wahrheit und Seligkeit der Einheit sind die Vorbereitung der beiden Richtungen, in denen der objektive Idealismus sich entfalten sollte. Endlich die israelitische und christliche Lehre von der Transzendenz eines heiligen Schöpfers war die Vorbereitung für denjenigen Typus der philo-

sophischen Weltanschauung, der in der christlichen wie in der mohammedanischen Welt die weiteste Ausdehnung erlangt hat. So haben alle Typen der religiösen Weltanschauung die philosophische beeinflußt, vornehmlich aber liegt in ihnen die Grundlage sowohl für den Typus des objektiven Idealismus als den des Idealismus der Freiheit. Die Gnosis schuf das Schema für die wirkungsvollsten pantheistischen Werke: Hervorgang der mannigfaltigen Welt, die Schönheit und Kraft in ihr und zugleich das Leiden der Endlichkeit und Getrenntheit, Rückkehr in die göttliche Einheit: die Neuplatoniker, Spinoza und Schopenhauer haben es zur Philosophie entwickelt. Und die Weltanschauung des Christentums, der Idealismus der Freiheit entwickelte zunächst in der Theologie Probleme und Lösungen derselben, die dann sowohl auf Descartes als auf Kant gewirkt haben. So wird deutlich, warum und an welchen Stellen die religiösen Schriftsteller Platz finden müssen in dem geschichtlichen Zusammenhang der Philosophie und auch den Namen von Philosophen erhalten konnten — und wie doch keine von der Religiosität bedingte Schrift in dem Zusammenhang der Philosophie, in welchem die Möglichkeiten allgemeingültiger Lösung der philosophischen Probleme sich in innerer folgerichtiger Dialektik entwickelt haben, eine Stellung beanspruchen darf.

Unter den Künsten kann nur die Dichtung eine Lebensanschauung mitteilen.

2. Die Lebensanschauung der Dichter und die Philosophie. Jede Kunst macht an einem Einzelnen und begrenzt Hingestellten Beziehungen sichtbar, die über es hinausreichen und ihm daher eine allgemeinere Bedeutung geben. Der Eindruck der Erhabenheit, den die Gestalten Michelangelos oder die Tongebilde von Beethoven hervorrufen, stammt aus dem besonderen Charakter der in diese Gebilde hineingelegten Bedeutung, und diese setzt eine Seelenverfassung voraus, die als ein Festes, Starkes, immer Gegenwärtiges, Zusammenhängendes sich, was an sie herantritt, unterordnet. Aber nur eine Kunst ist durch ihre Mittel befähigt, mehr als eine solche Seelenverfassung auszudrücken. Alle anderen Künste sind gebunden an die Vergegenwärtigung eines sinnlich Gegebenen, hierin haben sie ihre Kraft und ihre Schranke, die Dichtung allein schaltet frei im ganzen Bereich der Wirklichkeit wie der Ideen: denn sie hat in der Sprache ein Ausdrucksmittel, für alles was in der Seele des Menschen auftreten kann — äußere Gegenstände, innere Zustände, Werte, Willensbestimmungen — und in diesem ihrem Ausdrucksmittel der Rede ist schon eine Fassung des Gegebenen durch das Denken enthalten. Wenn also irgendwo in den Werken der Kunst eine Weltanschauung zum Ausdruck kommt, so ist es in der Dichtung.

Gegenstand der Dichtung ein Erlebnis,

Ich versuche die hier entstehenden Fragen so zu behandeln, daß die Unterschiede der ästhetischen und psychologischen Standpunkte dabei nicht berührt zu werden brauchen. Alle dichterischen Werke vom flüchtigsten Volkslied bis zur Orestie des Aischylos oder dem Faust Goethes stimmen darin überein, daß sie ein Geschehnis darstellen: dies Wort in einem Sinne genommen, in dem es Erlebbares wie Erlebtes, eigene wie

fremde Erfahrungen, Überliefertes wie Gegenwärtiges einschließt. Die Darstellung des Geschehnisses in der Dichtung ist der unwirkliche Schein einer Realität, nacherlebt und zum Nacherleben dargeboten, herausgehoben aus dem Zusammenhang der Wirklichkeit und den Beziehungen unseres Willens und unseres Interesses zu ihnen. So ruft es keine tatsächliche Reaktion hervor: Vorgänge, die sonst uns zum Handeln aufregen würden, stören das willenlose Verhalten des Betrachters nicht mehr: keine Hemmung des Willens, kein Druck geht von ihnen aus: solange jemand in der Region der Kunst verweilt, ist aller Druck der Wirklichkeit ihm von der Seele genommen. Ist nun ein Erlebnis in diese Welt des Scheines gehoben, so sind die Vorgänge, die es im Leser oder Zuhörer hervorruft, nicht dieselben, als sie in den es erlebenden Personen wären. Um die ersteren genauer aufzufassen, sondern wir die Vorgänge des Nacherlebens darin von denen, welche die Auffassung der fremden Lebendigkeit als Wirkungen begleiten: der Verlauf, in welchem ich die Gefühle und Willensspannungen in Cordelia auffasse, ist verschieden von der Bewunderung und dem Mitleid, die aus diesem Nacherlebnis entspringen. Das bloße Verstehen einer Erzählung oder eines Schauspiels schließt dann weiter in sich Prozesse, die über die in den Personen derselben sich abspielenden hinausreichen. Der Leser einer poetischen Erzählung muß die Prozesse des Beziehens vom Subjekt auf Prädikat, von Satz auf Satz, von Äußerem auf Inneres, von Beweggründen auf Taten, und von diesen auf Folgen in sich vollziehen, um Worte des Berichtes in das Bild des Vorganges und diesen in den inneren Zusammenhang umsetzen zu können. Das Tatsächliche muß er den in den Worten enthaltenen Allgemeinvorstellungen und allgemeinen Relationen unterordnen, um es zu verstehen. Und je mehr der Leser in diesen Vorgang sich vertieft, desto weiter gehen dann die Vorgänge des Erinnerns, Apperzipierens, Beziehens über das in der Erzählung vom Dichter Ausgesprochene hinaus. Zu etwas, das er nicht sagte, aber vielleicht eben durch das Ausgesprochene im Leser hervorbringen wollte. Um das es ihm vielleicht mehr zu tun war, als um das Gesagte. Der Leser faßt allgemeine Züge eines Lebensverhältnisses an dem Erzählten auf, durch welche dessen Bedeutsamkeit verstanden wird. Ebenso ergänzt der Zuschauer eines Dramas, das er auf der Bühne sieht und vernimmt, zu einem hierüber hinausgehenden Zusammenhang; eine Seite des Lebens tut sich ihm auf in der Art, wie in der dramatischen Handlung die menschlichen Taten dem Schicksal anheimfallen, das über sie richtet. Er verhält sich zu dem, was da vorgeht, wie zum Leben selber: legt aus, ordnet das Einzelne seinem Zusammenhang ein oder als Fall einem allgemeinen Sachverhalt. Und ohne daß er es zu merken braucht, leitet ihn dabei der Dichter; aus dem vorgestellten Geschehnis läßt er ihn ein über dasselbe Hinausreichendes schöpfen. So erweist sich, daß sowohl die epische als die dramatische Dichtung dem Leser, Hörer oder Zuschauer ein Geschehnis so vorstellen, daß dessen

herausgehoben aus dem Willenszusammenhang,

als Schein vom Erleben im Charakter unterschieden,

so hingestellt, daß seine Bedeutsamkeit zur Auffassung kommt.

Bedeutsamkeit zur Auffassung gelangt. Denn als bedeutsam wird ein Geschehnis aufgefaßt, sofern es uns etwas von der Natur des Lebens offenbart. Die Dichtung ist Organ des Lebensverständnisses, der Poet ein Seher, der den Sinn des Lebens erschaut. Und hier begegnen sich nun das Verständnis des Auffassenden und das Schaffen des Dichters. Denn in diesem vollzieht sich der geheimnisvolle Prozeß, durch welchen der harte, eckige Rohstoff eines Erlebnisses erhitzt und umgeschmolzen wird in diejenige Form, die es dem Auffassenden als bedeutsam erscheinen läßt. Shakespeare liest in seinem Plutarch die Biographieen von Cäsar und Brutus; er verbindet sie zu dem Bilde des Vorganges. Nun erleuchten sich gegenseitig die Charaktere von Cäsar, Brutus, Cassius, Antonius; es ist eine Notwendigkeit darin, wie sie sich zueinander verhalten, und wenn nun unter diesen großen Persönlichkeiten die Köpfe der begehrlichen urteilslosen bedientenhaften Masse sichtbar werden, so wird deutlich, was das Ende des zwischen den Hauptpersonen verlaufenden Konfliktes sein muß. Der Dichter kennt Elisabeth, die Königsnatur Heinrichs V. und andere Könige aller Sorten: seiner Seele geht ein Wesenszug menschlicher Dinge auf, der alle Tatsachen des Plutarch in Zusammenhang bringt und unter den der geschichtliche Vorgang als ein Fall sich unterordnet: das Siegreiche der die Wirklichkeit meisternden skrupellosen Herrschernatur über die republikanischen Ideale, die keine Republikaner mehr finden. So erfaßt, gefühlt, verallgemeinert wird dieses allgemeine Lebensverhältnis ihm zum Motiv einer Tragödie. Denn Motiv ist eben ein Lebensverhältnis, dichterisch in seiner Bedeutsamkeit aufgefaßt. Und nun wirkt in diesem Motiv eine innere Triebkraft, Charaktere, Vorgänge, Handlungen so aneinander anzupassen, daß jener allgemeiner Zug in der Natur der Dinge gesehen wird, ohne daß der Dichter ihn ausspricht — oder auch nur aussprechen könnte. Denn in jedem allgemeinen Zug des Lebens liegt ein Verhältnis zur Bedeutung des Lebens überhaupt, sonach etwas ganz Unergründliches.

Der Dichter formt das Erlebnis so, daß dessen Bedeutsamkeit zum Ausdruck kommt.

So ergibt sich nun die Antwort auf die Frage, inwiefern der Dichter eine Lebensansicht oder gar eine Weltanschauung ausspreche. Jedes lyrische, epische oder dramatische Gedicht erhebt ein einzelnes Erfahrnis in die Besinnung über seine Bedeutsamkeit. Hierdurch unterscheidet es sich von der unterhaltenden Fabrikware. Es hat alle Mittel dazu, diese Bedeutsamkeit sehen zu lassen, ohne sie auszusprechen. Und die Anforderung, daß die Bedeutung des Geschehnisses in der inneren Form der Dichtung zum Ausdruck gelange, muß schlechterdings in jeder Dichtung erfüllt sein. In der Regel geht dann die Dichtung irgendwie dazu fort, der Bedeutsamkeit dessen, was vorgeht, auch einen allgemeinen Ausdruck zu geben. Einige der schönsten lyrischen Gedichte und Volkslieder sprechen oft das Zustandsgefühl schlicht aus; aber die tiefste Wirkung entsteht doch, wenn das Gefühl des Lebensmomentes in gesetzmäßigem Fortschreiten sich erweitert und in dem Bewußtsein von der Bedeutsam-

Indirekte und direkte Darstellung der Bedeutsamkeit des Erlebnisses in der Dichtung.

keit desselben ausklingt: in Dante und Goethe geht dies Verfahren bis an die Grenze der Gedankendichtung. In den Erzählungen scheint das Geschehen plötzlich anzuhalten und das Licht des Denkens fällt auf dasselbe, oder das Gespräch beleuchtet wie in den weisen Worten von Don Quixote, Meister und Lothario die Bedeutung dessen was geschieht. Im Drama tritt mitten in seinen stürmischen Verlauf die Reflexion der Personen über sich und das, was geschieht, hervor und befreit die Seele des Zuschauers. Ja viele große Dichtungen gehen noch einen Schritt weiter. Sie verbinden die Ideen über das Leben, wie sie aus Geschehnissen hervorgehen, in Gespräch, Monolog oder Chor zu einer zusammenhängenden und allgemeinen Auffassung des Lebens. Hiervon sind die griechische Tragödie, Schillers Braut von Messina, Hölderlins Empedokles hervorragende Beispiele.

Lehrdichtung, ein selbständiges wertvolles Zwischengebiet zwischen Philosophie und Dichtung.

Dagegen verläßt die Dichtung ihr eigenes Bereich, so oft sie losgelöst vom Erlebnis Gedanken über die Natur der Dinge auszusprechen unternimmt. Dann entsteht eine Zwischenform zwischen Dichtung und Philosophie oder Naturbeschreibung und deren Wirkung ist ganz verschieden von der eigentlich dichterischer Werke. Schillers Götter Griechenlands, die Ideale sind als innere Erlebnisse, die nach der Gesetzmäßigkeit des Gefühls ablaufen, wahre tiefe Lyrik, dagegen gehören andere berühmte Gedichte von Lucrez, Haller, Schiller der Zwischengattung an, weil sie ein Gedachtes mit Gefühlswerten ausstatten und in Phantasiebilder verkleiden. Diese Zwischenform hat ihr Recht durch große Wirkungen erwiesen; aber reine Dichtung ist sie nicht.

Zergliederung der Bedeutsamkeit des Erlebnisses.

Alle echte Dichtung ist durch ihren Gegenstand, das einzelne Erlebnis, gebunden an das, was der Poet an sich, an anderen, an jeder Art von Überlieferung menschlicher Geschehnisse erfährt. Der lebendige Quell, aus dem ihr Wissen von der Bedeutsamkeit dieser Geschehnisse fließt, ist die Lebenserfahrung. Diese Bedeutsamkeit ist viel mehr als ein im Geschehnis erkannter Wert. Denn nach der Struktur des Seelenlebens ist der ursächliche Zusammenhang in ihm eins mit seinem teleologischen Charakter, nach dem eine Tendenz auf Hervorbringung von Lebenswerten und das lebendige Verhältnis zu Wirkungswerten aller Art in ihm besteht. Daher schöpft der Dichter aus der Lebenserfahrung und er erweitert deren bisherigen Bestand, so oft er Zeichen, die auf ein Inneres deuten, feiner sieht, als bisher geschehen, oder eine Mischung von Zügen in einem Charakter neu gewahrt, ein eigenes Verhältnis, das aus der Natur zweier Charaktere folgt, zuerst beobachtet, kurz so oft eine Nuance des Lebens ihm sichtbar wird. Aus solchen Elementen baut sich eine innere Welt auf. Er verfolgt die Geschichte der Leidenschaften und die Entwicklung von Menschen der verschiedensten Arten. Er gliedert die Welt der Charaktere nach Verwandtschaft, Verschiedenheit und Typen. Und dies alles tritt in eine zusammengesetzte höhere Form, wenn er umfassende allgemeine Züge im individuellen oder im gesellschaftlich-geschichtlichen

Leben erfaßt. Und damit ist noch nicht der höchste Punkt seines Lebensverständnisses erreicht. Sein Werk wird um so reifer sein, je mehr das Motiv, das in einem solchen Lebensbezug besteht, in das Verhältnis zum ganzen Zusammenhang des Lebens erhoben wird: dann wird es in seinen Grenzen gesehen, und doch zugleich in den höchsten ideellen Beziehungen. Jeder große Dichter muß diesen Fortgang in sich durchmachen, wie er aus der einseitigen Kraft von Kabale und Liebe, oder von den ersten Fragmenten des Faust zu Wallenstein und zu Goethes späterem Lebenswerk fortführt.

Innere Tendenz der dichterischen Lebensansicht, in Weltanschauung von einer besonderen Struktur überzugehen.

Diese Besinnung über die Bedeutung des Lebens kann erst volle Begründung in der Erkenntnis der göttlichen und menschlichen Dinge und ihren Abschluß erst in einem Ideal der Lebensführung finden. So liegt in ihr die Tendenz zu einer Weltanschauung. Diesem inneren Zug im Dichter kommen Lebenslehre, Philosophie und Wissenschaften um ihn her entgegen. Was er aber von ihnen auch aufnehmen mag: der Ursprung seiner Weltanschauung gibt derselben eine eigene Struktur. Sie ist unbefangen, allseitig und unersättlich alle Wirklichkeit in sich aufzunehmen im Unterschied von der religiösen. Ihr gegenständliches Auffassen der Natur und des letzten Zusammenhangs der Dinge ist immer an der Vertiefung in die Bedeutsamkeit des Lebens orientiert, und eben diese gibt ihren Idealen Freiheit und Lebendigkeit. Der Philosoph ist um so wissenschaftlicher, je mehr er die Verhaltungsweisen sauber trennt und die Anschauung zerlegt: der Dichter schafft aus der Totalität seiner Kräfte.

Lebensansicht und Zusammenhang der Werke.

Wenn Anlage und Umgebung einen Dichter zur Ausbildung einer Weltanschauung bestimmen, dann kann sie doch aus dem einzelnen Werk nur in beschränktem Umfang abgelesen werden. Sie macht sich hier am wirkungsvollsten geltend nicht in direkter Aussprache, die nie erschöpfend ist, sondern in der Energie der Verbindung des Mannigfaltigen zur Einheit, der Teile zu einem gegliederten Ganzen. Bis in die Melodie der Verse, in den Rhythmus der Gefühlsfolge ist die innere Form jeder wahren Dichtung durch die Bewußtseinsstellung des Poeten und seines Zeitalters bestimmt. Die Typen der Technik in jeder Dichtungsart müssen begriffen werden als der Ausdruck individueller, geschichtlicher Verschiedenheiten in der Art das Leben aufzufassen. Wie aber so ein Körper entsteht, dessen Seele ein an dem Geschehnis herausgehobener Lebensbezug ist, kann in diesem die Weltanschauung des Dichters immer nur einseitig erscheinen: ganz ist sie nur in dem Dichter selbst. Daher die höchste Wirkung der wahrhaft großen Dichter erst dann entsteht, wenn zu dem Zusammenhang fortgegangen wird, in dem die in den einzelnen Werken hingestellten Lebensbezüge zueinander stehen. Als auf Goethes erste starke Dichtungen Tasso und Iphigenie folgten, brachten sie nur eine mäßige Wirkung auf eine begrenzte Zahl von Personen hervor, wie dann aber die Schlegel und ihre romantischen Genossen deren inneren Zu-

sammenhang in einer Lebensverfassung und die Beziehungen des Stils zu dieser zur Erkenntnis brachten, steigerte dies Goethes Wirkungen. So wenig berechtigt ist das platte Vorurteil, daß die Wirkung von Kunstwerken durch ästhetisches oder literarhistorisches Verständnis Schaden leide.

Keine abgegrenzten Typen der dichterischen Weltanschauung.

Die Formen der dichterischen Weltanschauung besitzen eine grenzenlose Mannigfaltigkeit und Beweglichkeit. In dem Zusammenwirken dessen, was das Zeitalter an den Dichter heranbringt, mit dem was er von seiner Lebenserfahrung aus erzeugt, entstehen ihm von außen feste Bindungen und Schranken seines Denkens. Aber der innere Zug, das Leben aus den Erfahrungen über dasselbe zu deuten, drängt stets gegen diese Schranken an. Selbst da wo ein Dichter das systematische Gerüst seines Denkens von außen empfängt, wie Dante, Calderon oder Schiller, ruht doch nie die Kraft der Umbildung in ihm. Je freier er aber aus der Erfahrung des Lebens schöpft, desto mehr steht er unter der Macht des Lebens selbst, das ihm immer neue Seiten zuwendet. So offenbart die Geschichte der Dichtung die unendlichen Möglichkeiten, das Leben zu fühlen und zu gewahren, die in der menschlichen Natur und ihren Beziehungen zur Welt enthalten sind. Das religiöse Verhältnis, das Gemeinden bildet und Tradition schafft, der Charakter des philosophischen Denkens, der in der Kontinuität fester Begriffsbildung sich äußert, wirken auf die Umgrenzung der Weltanschauung zu festen Typen: der Dichter ist auch darin der wahre Mensch, daß er sich der Wirkung des Lebens auf ihn frei überläßt. In dem Dutzendmenschen ist die Besinnung über das Leben zu schwach, als daß er in der modernen Anarchie der Lebensanschauungen zu einer festen Position gelangte: in dem Dichter ist die Wirkung der verschiedenen Seiten des Lebens zu stark, seine Sensibilität für dessen Nuancen ist zu groß, als daß ein abgegrenzter Typus der Weltanschauung ihm jederzeit für das, was aus dem Leben zu ihm spricht, genügen könnte.

Zunahme des Verständnisses des Lebens aus ihm selbst.

Die Geschichte der Dichtung zeigt die Zunahme des Strebens und der Kraft, das Leben aus sich selber zu verstehen. Der Einfluß der religiösen Weltanschauung auf die Dichter tritt, wie im einzelnen Volke, so auch in der Menschheit immer mehr zurück; die Wirkung des wissenschaftlichen Denkens ist in beständiger Zunahme begriffen: der Kampf der Weltanschauungen gegeneinander nimmt jeder derselben für sich immer mehr von ihrer Macht über die Gemüter; die Stärke der Phantasie wird bei den hochkultivierten Völkern stetig verringert durch die Disziplin des Denkens. So wird es für die Dichter zu einer methodischen Regel beinahe, die Wirklichkeit der Dinge vorurteilsfrei zu interpretieren. Und jede heute bestehende Richtung der Poesie sucht diese Aufgabe nur in einer besonderen Art zu lösen.

Die geschichtliche Wechselwirkung von Dichtung und Philosophie.

Aus diesen Eigenschaften der dichterischen Lebensansicht und Weltanschauung ergibt sich das geschichtliche Verhältnis der Poesie zur Philosophie. Die Struktur der dichterischen Lebensansichten ist der be-

grifflichen Gliederung der philosophischen Weltanschauung ganz heterogen. Kein regelmäßiger Fortgang von jener zu dieser kann stattfinden. Da sind keine Begriffe, die aufgenommen und fortgebildet werden könnten. Dennoch wirkt die Dichtung auf das philosophische Denken. Die Dichtung hat die Entstehung der Philosophie in Griechenland und ihre Erneuerung in der Renaissance vorbereitet. Ein regelmäßiger, beständig fortdauernder Einfluß geht von ihr auf die Philosophen aus. Sie hat objektive Betrachtung des Weltzusammenhangs, welche sich ganz von der Beziehung auf die Interessen und die Nützlichkeit befreit hat, zuerst in sich ausgebildet und damit das philosophische Verhalten vorbereitet: unermeßlich muß die Wirkung gewesen sein, die hierin von Homer ausging. Sie war vorbildlich für die freie Bewegung des Blickes über die ganze Weite des Weltlebens. Ihre Intuitionen über den Menschen wurden zum Material für die psychologische Analyse und konnten durch diese nie ganz ausgeschöpft werden. Sie sprach das Ideal einer höheren Menschheit freier, heiterer und menschlicher aus, als Philosophie es jemals vermag. Ihre Lebensansicht und Weltanschauung bestimmte die Lebensverfassung großer Philosophen. Die neue Freude der Renaissancekünstler am Leben wurde in der Philosophie von Bruno an zur Lehre von der Immanenz der Werte in der Welt. Goethes Faust enthielt einen neuen Begriff von der allseitigen Kraft des Menschen, ins Ganze zu gehen — anschauend, genießend, wirkend, und so wurde er neben dem Ideal der transzendentalen Schule wirksam in der Richtung der Philosophie auf die Erhöhung des menschlichen Daseins. Schillers historische Dramen übten eine starke Einwirkung auf die Entwicklung des geschichtlichen Bewußtseins. Der dichterische Pantheismus in Goethe bereitete die Ausbildung des philosophischen vor. Und wie durchdringt nun der Einfluß der Philosophie alle Dichtung! Sie drängt sich in ihr innerstes Geschäft, eine Lebensansicht auszubilden. Sie bietet ihre fertigen Begriffe, ihre geschlossenen Typen der Weltansicht dar. Sie umstrickt die Dichtung — gefährlich und doch nicht zu entbehren. Euripides studiert die Sophisten, Dante die mittelalterlichen Denker und den Aristoteles, Racine kommt von Port-Royal, Diderot und Lessing aus der Philosophie der Aufklärung, Goethe versenkt sich in Spinoza und Schiller wird zum Schüler von Kant. Und wenn Shakespeare, Cervantes, Molière sich keiner Philosophie gefangen geben, so durchdringen doch unzählige feine Einwirkungen philosophischer Doktrinen ihre Werke als die unentbehrlichen Mittel, die Seiten des Lebens festzuhalten.

Ausgangspunkt und Kern der Philosophie die Tendenz zu einer allgemeingültigen Weltanschauung.

III. Die philosophische Weltanschauung. Das Unternehmen, Weltanschauung zur Allgemeingültigkeit zu erheben. So verknüpft die Tendenz zur Entwicklung einer Lebensansicht und einer Weltanschauung Religion, Dichtung und Philosophie. In diesen geschichtlichen Beziehungen hat sich die Philosophie ausgebildet. Die Tendenz

zu einer allgemeingültigen Lebens- und Weltanschauung war von Anfang an in ihr wirksam. Wo irgend an verschiedenen Stellen der östlichen Kultur die Entwicklung durch die religiöse Weltanschauung zur Philosophie angesetzt hat, blieb diese Tendenz alleinherrschend und alle andere philosophische Arbeit ihr untergeordnet. Als dann in Griechenland Philosophie in vollem Verstande hervortrat, hat sich schon in der altpythagoreischen Schule und Herakleitos dieselbe Tendenz durchgesetzt, das ganze Dasein in einer Weltanschauung zu umfassen. Und die ganze weitere Entwicklung der Philosophie über zwei Jahrtausende hindurch war von demselben Streben beherrscht, bis in die Epoche als nacheinander vom Ende des 17. Jahrhunderts ab Locke, die neuen Versuche von Leibniz, Berkeley auftraten. Wohl hatte sie während dieser Zeit zu kämpfen gegen den sinnlichen Verstand, die Weltleute, die positiven Forscher. Dies aber war eine Opposition, die gleichsam von außen gegen ihr Streben sich geltend machte. Und der Skeptizismus, der aus dem Innern der Philosophie selbst hervorging, aus dem Nachdenken über Verfahrungsweisen und Tragweite des Erkennens, hatte den Mittelpunkt seiner Arbeit eben in dem Verhältnis zu demselben unzerstörbaren Bedürfnis unseres Geistes; die Negativität des skeptischen Verhaltens diesem Bedürfnis gegenüber verschuldete die Unwirklichkeit seiner Bewußtseinsstellung. Und wir haben gesehen, wie auch in den beiden Jahrhunderten, welche die Arbeit von Locke, Leibniz und Berkeley fortgeführt haben, ein inneres Verhältnis zu dem Problem einer allgemeingültigen Weltanschauung fortbestand. Gerade der Größte unter den Denkern dieser beiden Jahrhunderte, Kant, ist am stärksten durch dies Verhältnis bestimmt.

So bedingtes Verhältnis zu Religion und Dichtung.

Diese zentrale Stellung der Weltanschauung in der Philosophie kann auch an ihrem Verhältnis zu den beiden anderen geschichtlichen Kräften festgestellt werden. Aus ihr erklärt sich, daß die Religiosität in unaufhörlichen Kämpfen mit der Philosophie gelebt hat und die Dichtung, die ihr so viel gegeben und von ihr so viel empfangen hat, nur in beständigem inneren Kampf gegenüber den Herrschaftsansprüchen der abstrakten Lebensauffassung sich behaupten konnte. Hatte vielleicht Hegel darin recht, daß Religiosität und Kunst untergeordnete Formen der Wesensentfaltung der Philosophie seien: bestimmt, immer mehr in die höhere Bewußtseinsweise der philosophischen Weltanschauung sich umzusetzen? Die Entscheidung dieser Frage hängt vornehmlich davon ab, ob der Wille zu einer wissenschaftlich begründeten Weltansicht je sein Ziel erreicht.

Ausbildung der Struktur.

1. Die Struktur der philosophischen Weltanschauung. Die philosophische Weltanschauung, wie sie so unter dem Einfluß der Richtung auf Allgemeingültigkeit entsteht, muß ihrer Struktur nach wesentlich verschieden sein von der religiösen und der dichterischen. Sie ist im Unterschied von der religiösen universal und allgemeingültig. Und im Unterschied von der dichterischen ist sie eine Macht, die reformatorisch auf

das Leben wirken will. Sie entfaltet sich auf der umfassendsten Grundlage, fundiert auf das empirische Bewußtsein, die Erfahrung und die Erfahrungswissenschaften, nach den Bildungsgesetzen, die in der Vergegenständlichung der Erlebnisse im begrifflichen Denken gegründet sind. Indem die Energie des diskursiven urteilenden Denkens, in welchem überall die Beziehung der Aussage auf einen Gegenstand enthalten ist, in alle Tiefen der Erlebnisse dringt, wird die ganze Welt des Gefühls und der Willenshandlung vergegenständlicht zu Begriffen von Werten und deren Relationen, zu Zweckgedanken und zu Regeln, welche die Bindung des Willens ausdrücken. Die Arten der Gegenstände, die den Verhaltungsweisen entsprechen, treten auseinander. In jeder Sphäre, die durch ein Grundverhalten bestimmt ist, bildet sich systematischer Zusammenhang. Die Verhältnisse von Begründung, wie sie zwischen den Aussagen bestehen, fordern für die Wirklichkeitserkenntnis einen festen Maßstab der Evidenz. In der Region der Werte entsteht eben hieraus der Fortgang des Denkens zu Annahmen über objektive Werte, ja zur Forderung eines unbedingten Wertes. Und ebenso kommt im Gebiete unsrer Willenshandlungen das Denken erst zur Ruhe, wenn es zu einem höchsten Gut oder einer obersten Regel gelangt ist. Die Momente, welche das Leben bilden, legen sich so auseinander zu Systemen durch die Verallgemeinerung der Begriffe und die Generalisation der Sätze. Die Begründung als die Form des systematischen Denkens verkettet in jedem dieser Systeme die begrifflichen Glieder immer durchsichtiger, vollständiger. Und die höchsten Begriffe, zu denen diese Systeme gelangen, das allgemeine Sein, der letzte Grund, der unbedingte Wert, das höchste Gut fassen sich zusammen in dem Begriff eines teleologischen Weltzusammenhangs, in welchem die Philosophie sich mit der Religiosität und dem künstlerischen Denken begegnet. So sind nach inneren Bildungsgesetzen die Grundzüge des teleologischen Schemas der Weltauffassung entstanden, und ebenso war in der Sache selbst die Dauer dieses Schemas bis zum Ausgang des Mittelalters und seine natürliche Macht bis zum heutigen Tag begründet; auf seiner Grundlage oder in Opposition gegen dasselbe sind die Grundformen der philosophischen Weltanschauung auseinander getreten.

Mannigfaltigkeit der so entstehenden metaphysischen Systeme.

Wenn die Weltanschauung begrifflich erfaßt, begründet und so zur Allgemeingültigkeit erhoben wird, so nennen wir sie Metaphysik. Sie breitet sich in eine Mannigfaltigkeit von Gestalten aus. Individualität, Umstände, Nation, Zeitalter rufen wie bei den Dichtern so auch bei den Philosophen eine unbestimmte Zahl von Nuancen der Weltansicht hervor. Denn die Möglichkeiten, wie die Struktur unsres Seelenlebens von der Welt affiziert wird, sind grenzenlos, und ebenso wechseln beständig nach der Lage des wissenschaftlichen Geistes die Mittel des Denkens. Aber die Kontinuität, welche die Denkvorgänge verknüpft, die Bewußtheit, welche die Philosophie charakterisiert, haben nun zur Folge, daß ein innerer Zusammenhang die Gruppen der Systeme verbindet und Zu-

sammengehörigkeit verschiedener Denker zueinander gefühlt wird sowie daß der Gegensatz zu anderen Gruppen zum Bewußtsein kommt. So trat in der klassischen griechischen Philosophie der Gegensatz zwischen der teleologischen Metaphysik, gleichsam dem natürlichen System derselben, und der Weltanschauung hervor, welche die Welterkenntnis auf die Erfassung der Wirklichkeit nach den Beziehungen von Ursachen und Wirkungen einschränkt. Wie dann das Problem der Freiheit von der Stoa ab in seiner Bedeutung zur Geltung kam, sonderten sich immer klarer die Systeme des objektiven Idealismus, nach welchen der Grund der Dinge den Weltzusammenhang determiniert, von denen des Idealismus der Freiheit, in denen das Erlebnis des freien Willens festgehalten und in den Weltgrund selbst projiziert wird. Es bildeten sich Grundtypen der Metaphysik aus, welche in den entscheidenden Unterschieden der menschlichen Weltanschauungen wurzeln. Sie haben eine große Mannigfaltigkeit von Weltanschauungen und systematischen Formen unter sich.

Verfahren, diese Typen zu bestimmen.

2. Typen der philosophischen Weltanschauung. Die historische Induktion, durch welche diese Typen festgestellt werden müssen, kann hier nicht vorgelegt werden. Die empirischen Merkmale, von denen diese Induktion ausgeht, liegen in der inneren Verwandtschaft der metaphysischen Systeme, in dem Verhältnis von Umformung, nach welchem ein System das andere bedingt, in dem Bewußtsein der Denker über ihre Zusammengehörigkeit und ihren Gegensatz, vor allem aber in der inneren historischen Kontinuität, in welcher ein solcher Typus immer klarer sich ausbildet und immer tiefer sich begründet, und in der Wirkung, welche von solchen typischen Systemen, wie dem von Spinoza, Leibniz oder Hegel, von Kant oder Fichte, von d'Alembert oder Hobbes oder Comte ausgegangen ist. Es gibt zwischen diesen Typen Formen, in denen diese Weltanschauungen noch nicht zu klarer Sonderung gelangt sind; andere Formen möchten, der Konsequenz des Denkens trotzend, den Inbegriff der metaphysischen Motive festhalten; diese erweisen sich stets unfruchtbar für die Fortentwicklung der Weltanschauung und unwirksam in Leben und Literatur, so stark sie auch in ihrer komplizierten Grundstimmung oder durch technische Vorzüge sein mögen. Aus der bunten Mannigfaltigkeit solcher Nuancen der Weltanschauung treten bedeutsam die folgerichtigen, reinen wirkungsstarken Typen derselben hervor. Von Demokrit, Lucrez, Epikur zu Hobbes, von ihm zu den Enzyklopädisten, zum modernen Materialismus sowie zu Comte und Avenarius kann trotz der großen Verschiedenheit der Systeme doch ein Zusammenhang verfolgt werden, welcher diese Gruppen von Systemen zu einem einheitlichen Typus verknüpft, dessen erste Form als materialistisch oder naturalistisch bezeichnet werden kann und dessen weitere Entwicklung folgerichtig unter den Bedingungen des kritischen Bewußtseins zum Positivismus im Verstande Comtes führt. Herakleitos, die strenge Stoa, Spinoza, Leibniz, Shaftesbury, Goethe, Schelling, Schleiermacher, Hegel bezeichnen die Stationen des objektiven Idealismus.

Platon, die hellenistisch-römische Philosophie der Lebensbegriffe, die Cicero repräsentiert, die christliche Spekulation, Kant, Fichte, Maine de Biran und die ihm verwandten französischen Denker, Carlyle bilden die Stufen der Entwicklung des Idealismus der Freiheit. Aus der dargelegten inneren Gesetzmäßigkeit, die in der Bildung der metaphysischen Systeme wirksam ist, geht die Differenzierung der Metaphysik in diese Ordnungen von Systemen hervor. Und auf diese Entwicklung und die in ihr auftretenden Modifikationen wirkt zunächst der von uns dargestellte Verlauf, in welchem das Verhältnis zur Wirklichkeit bestimmte Positionen durchmacht; so begegnete uns früher der Positivismus als den hervorragendsten Fall des unmetaphysischen Verfahrens in sich enthaltend, das einen festen Grund für das Erkennen sucht, während er jetzt in seiner Totalität als eine auf dies Verfahren erkenntnistheoretisch begründete Umformung einer Weltanschauung betrachtet wird; dann aber ist die Entwicklung und nähere Nuancierung der Typen durch den Verlauf bedingt, in welchem auf Grund der Beziehungen von Werten, Zwecken und Bindungen des Willens die Idealbegriffe sich in der Menschheit entfaltet haben.

Materialismus und auf die Naturerkenntnis gegründeter Positivismus (Comte).

Die Wirklichkeitserkenntnis hat ihre Grundlage in dem Studium der Natur. Denn dieses allein vermag den Tatsachen eine Ordnung nach Gesetzen abzugewinnen. In dem Zusammenhang der so entstehenden Welterkenntnis regiert der Begriff der Kausalität. Wenn derselbe das Erfahren einseitig bestimmt, so ist für die Begriffe von Wert und Zweck kein Raum. Und da in der Anschauung der Wirklichkeit die physische Welt an Ausdehnung und Kraft so überwiegt, daß die geistigen Lebenseinheiten nur wie Interpolationen im Texte der physischen Welt erscheinen, da ferner nur die Erkenntnis dieser physischen Welt an Mathematik und Experiment die Hilfsmittel hat, das Ziel des auffassenden Verhaltens zu erreichen: so nimmt diese Welterklärung die Form der Interpretation der geistigen aus dieser physischen Welt an. Und wenn dann auf dem kritischen Standpunkt der phänomenale Charakter der physischen Welt erkannt ist, so setzen sich Naturalismus und Materialismus in den naturwissenschaftlich bestimmten Positivismus um.

Der objektive Idealismus.

Oder die Weltanschauung ist von der Verhaltungsweise des Gefühlslebens bestimmt. Sie steht unter dem Gesichtspunkte der Werte der Dinge, der Lebenswerte, der Bedeutung und des Sinnes der Welt: die ganze Wirklichkeit erscheint dann als der Ausdruck eines Inneren, und so wird sie gefaßt als die Entfaltung eines unbewußt oder bewußt wirkenden seelischen Zusammenhangs. Dieser Standpunkt erblickt sonach in dem vielen, geteilten, eingeschränkten Einzelwirkenden ein ihm immanentes Göttliches, das nach dem im Bewußtsein auffindbaren Verhältnis teleologischer Kausalität die Erscheinungen bestimmt: objektiver Idealismus, Panentheismus oder Pantheismus entstehen so.

Der Idealismus der Freiheit.

Wenn aber das Willensverhalten die Weltauffassung bestimmt, dann entspringt das Schema der Unabhängigkeit des Geistes von der Natur oder seiner Transzendenz: in der Projektion auf das Universum bilden

sich die Begriffe der göttlichen Personalität, der Schöpfung, der Souveränität der Persönlichkeit dem Weltlauf gegenüber.

Jede dieser Weltanschauungen enthält in der Sphäre des gegenständlichen Auffassens eine Verbindung von Welterkenntnis, Lebenswürdigung und Prinzipien des Handelns. Darin, daß sie der Persönlichkeit in ihren verschiedenen Leistungen innere Einheit geben, beruht ihre Macht. Und jede von ihnen hat darin Anziehungskraft und Möglichkeit folgerichtiger Entwicklung, daß sie das vieldeutige Leben von einer unsrer Verhaltungsweisen aus nach dem in dieser enthaltenen Gesetze gedankenmäßig erfaßt.

Verhältnis der Aufgabe, das Welträtsel aufzulösen, zu der Forderung der Allgemeingültigkeit dieser Auflösung.

3. Die Unlösbarkeit der Aufgabe. Abnahme der Macht der Metaphysik. In einem unermeßlichen Reichtum von Lebensformen hat die Metaphysik sich ausgebreitet. Sie geht rastlos von Möglichkeit zu Möglichkeit vorwärts. Ihr genügt keine Form, sie setzt jede um in eine neue. Ein geheimer innerer Widerspruch, der in ihrem Wesen selber liegt, tritt in jedem ihrer Gebilde neu heraus und zwingt sie, die gegegebene Form fallen zu lassen und eine neue zu suchen. Denn die Metaphysik ist ein merkwürdiges Doppelwesen. Ihr Streben ist die Auflösung des Welt- und Lebensrätsels, und ihre Form ist die Allgemeingültigkeit. Mit dem einen Antlitz wendet sie sich der Religion und der Dichtung zu und mit dem andern den Einzelwissenschaften. Sie ist selber weder eine Wissenschaft im Sinne der Einzelwissenschaften, noch ist sie Kunst oder Religion. Die Voraussetzung, unter der sie ins Leben tritt, ist, daß es einen Punkt in dem Geheimnis des Lebens gäbe, der dem strengen Denken zugänglich sei. Wenn er existiert, wie Aristoteles, Spinoza, Hegel, Schopenhauer annahmen, dann ist Philosophie mehr als jede Religion und jede Kunst und auch mehr als die Einzelwissenschaften. Wo werden wir diesen Punkt antreffen, an welchem begriffliche Erkenntnis und ihr Gegenstand, das Welträtsel zusammenhängen und dieser einmalige singuläre Weltzusammenhang nicht nur einzelne Regelmäßigkeiten des Geschehens gewahren läßt, sondern an dem sein Wesen denkbar wird? Er muß jenseits des Gebietes der Einzelwissenschaften und jenseits ihrer Methoden gelegen sein. Die Metaphysik muß sich über die Reflexionen des Verstandes erheben, um ihren eigenen Gegenstand und ihre eigene Methode zu finden. Die Versuche hierzu in der Sphäre der Metaphysik sind durchlaufen und das Ungenügende in ihnen ist aufgezeigt worden. Die seit Voltaire, Hume und Kant entwickelten Gründe, welche den beständigen Wechsel der metaphysischen Systeme und ihr Unvermögen, den Anforderungen der Wissenschaft zu genügen, erklärlich machen, sollen hier nicht wiederholt werden. Nur das dem vorliegenden Zusammenhang Angehörige hebe ich heraus.

Das Unbefriedigende in aller Metaphysik.

Wirklichkeitserkenntnis nach den kausalen Relationen, Erleben von Wert, Bedeutung und Sinn und das willentliche Verhalten, das in sich den Zweck für die Willenshandlung und die Regel für die Bindung des Willens enthält — das sind verschiedene Verhaltungsweisen, welche in der seelischen

Struktur verbunden sind. Ihre psychische Relation ist für uns im Erlebnis da; sie gehört unter die letzten erreichbaren Tatsachen des Bewußtseins. Das Subjekt verhält sich in dieser verschiedenen Weise zu den Gegenständen, hinter diese Tatsache kann nicht zu einem Grund derselben zurückgegangen werden. So können die Kategorieen von Sein, Ursache, Wert, Zweck nach ihrer Provenienz aus diesen Verhaltungsweisen weder aufeinander noch auf ein höheres Prinzip zurückgeführt werden. Wir können die Welt nur unter einer der Grundkategorieen auffassen. Wir können gleichsam immer nur eine Seite unsres Verhältnisses zu ihr gewahren — nie das ganze Verhältnis, wie es durch den Zusammenhang dieser Kategorieen bestimmt würde. Dies ist der erste Grund für die Unmöglichkeit der Metaphysik: will sie sich durchsetzen, so muß sie immer entweder durch Trugschlüsse diese Kategorieen in inneren Zusammenhang bringen, oder sie muß das in unsrem lebendigen Verhalten Enthaltene verstümmeln. Eine weitere Grenze des begrifflichen Denkens zeigt sich innerhalb jeder dieser Verhaltungsweisen. Wir können keine letzte Ursache als ein Unbedingtes zu dem bedingten Zusammenhang der Vorgänge hinzudenken: denn die Anordnung einer Mannigfaltigkeit, deren Elemente sich gleichförmig zueinander verhalten, bleibt selbst ein Rätsel, und aus dem unveränderlichen Einen kann weder die Veränderung noch die Vielheit begriffen werden. Wir können den subjektiven und relativen Charakter der Wertbestimmungen, der aus ihrem Ursprung im Gefühl stammt, nie überwinden: ein unbedingter Wert ist ein Postulat, aber kein erfüllbarer Begriff. Wir können einen höchsten oder unbedingten Zweck nicht aufweisen, da dieser die Feststellung eines unbedingten Wertes zur Voraussetzung hat, und die Regel des Handelns, die allgemeingültig in der gegenseitigen Bindung der Willen enthalten ist, gestattet nicht die Zwecke des Einzelnen oder der Gesellschaft abzuleiten.

Das positive Ergebnis ihrer Geschichte.

Wenn nun aber so keine Metaphysik den Anforderungen an wissenschaftlichen Beweis zu genügen vermag, so bleibt eben doch als fester Punkt für die Philosophie das Verhältnis des Subjektes zur Welt zurück, nach welchem jede Verhaltungsweise desselben eine Seite der Welt zum Ausdruck bringt. Die Philosophie vermag die Welt nicht in ihrem Wesen durch ein metaphysisches System zu erfassen und allgemeingültig diese Erkenntnis zu erweisen; aber wie in jeder ernsten Dichtung ein Zug des Lebens so wie er vorher nicht gesehen worden war, sich aufschließt, wie Dichtung so die verschiedenen Seiten des Lebens uns in immer neuen Werken offenbart, wie wir die Gesamtanschauung des Lebens in keinem Kunstwerk besitzen und doch vermittelst ihrer aller uns dieser Gesamtauffassung annähern: so tritt uns in den typischen Weltanschauungen der Philosophie dieselbe Eine Welt entgegen, wie sie erscheint, wenn eine mächtige philosophische Persönlichkeit einer der Verhaltungsweisen zu ihr die anderen unterwirft und den in dieser enthaltenen Kategorieen die anderen Kategorieen unterordnet. So bleibt von der ungeheuren Arbeit

des metaphysischen Geistes das geschichtliche Bewußtsein zurück, das sie in sich wiederholt und so die unergründliche Tiefe der Welt an ihr erfährt. Nicht die Relativität jeder Weltanschauung ist das letzte Wort des Geistes, der sie alle durchlaufen hat, sondern die Souveränität des Geistes gegenüber einer jeden einzelnen von ihnen und zugleich das positive Bewußtsein davon, wie in den verschiedenen Verhaltungsweisen des Geistes die Eine Realität der Welt für uns da ist, und die dauernden Typen der Weltanschauung sind der Ausdruck der Mehrseitigkeit der Welt.

Die Weltanschauungslehre.

Es ist die Aufgabe der Weltanschauungslehre, methodisch aus der Zergliederung des geschichtlichen Verlaufs von Religiosität, Dichtung und Metaphysik im Gegensatz zum Relativismus das Verhältnis des menschlichen Geistes zu dem Rätsel der Welt und des Lebens zur Darstellung zu bringen.

Besinnung über das Denken innerhalb der Metaphysik.

IV. Philosophie und Wissenschaft. In der begründenden und begrifflichen Arbeit der Metaphysik selber wächst beständig die Besinnung über das Denken selbst, über seine Formen und über seine Gesetze. Die Bedingungen, unter denen wir erkennen, werden untersucht: die Annahme, daß eine von uns unabhängige Wirklichkeit besteht und unsrem Denken zugänglich ist, der Glaube, daß Personen außer uns bestehen und von uns verstanden werden können, und zuletzt die Voraussetzung, daß dem Verlauf unsrer inneren Zustände in der Zeit Realität zukomme und die Erlebnisse, wie sie sich in der inneren Erfahrung abbilden, im Denken zu gültiger Darstellung gelangen können. Die Besinnung über die Vorgänge, in denen die Weltanschauung entsteht, und über die Rechtsgründe, welche die Voraussetzungen der Weltanschauung rechtfertigen, begleitet die Bildung der Weltanschauung und wächst beständig in dem Kampf der metaphysischen Systeme.

Beziehungen des metaphysischen Denkens zu den einzelnen Kulturgebieten.

Und zugleich entspringt aus der eigensten Natur der philosophischen Weltanschauung ihr Verhältnis zu der menschlichen Kultur und deren Zweckzusammenhängen. Die Kultur gliederte sich uns nach den inneren Beziehungen zwischen der Welterkenntnis, dem Leben und den Erfahrungen des Gemütes und den praktischen Ordnungen, in denen sich die Ideale unsres Handelns realisieren. Hierin äußert sich der seelische Strukturzusammenhang, und eben dieser bestimmt auch die philosophische Weltanschauung. So tritt sie in Verhältnis zu allen Seiten der Kultur. Und wie sie nach Allgemeingültigkeit strebt und überall Begründung und Zusammenhang aufsucht, muß sie in allen Sphären der Kultur sich geltend machen: zum Bewußtsein erhebend, was da geschieht, begründend, kritisch urteilend, verknüpfend. Hier aber kommt ihr nun das in den Zweckzusammenhängen der Kultur selber entstandene Nachdenken entgegen.

Entstehung philosophischer Funktionen aus der Technik der Kulturgebiete.

1. Die aus der begrifflichen Technik im Kulturleben entstehenden Funktionen der Philosophie. Nicht in der Weltanschauung allein hat sich die Besinnung des Menschen über sein Tun und das

Streben nach allgemeingültigem Wissen entwickelt. Ehe Philosophen auftraten, war aus der politischen Tätigkeit die Sonderung der Funktionen des Staates, die Einteilung der Verfassungen hervorgegangen; in der Praxis des Rechtsgeschäfts und des Prozesses hatten die Grundbegriffe der bürgerlichen Rechtsordnung und des Strafrechts sich ausgebildet; die Religionen hatten Dogmen formuliert, voneinander gesondert und aufeinander bezogen; Arten der Kunstübung waren unterschieden worden. Denn jeder Fortgang menschlicher Zweckzusammenhänge zu zusammengesetzteren Formen vollzieht sich unter der Leitung des begrifflichen Denkens.

So bilden sich Funktionen der Philosophie aus, welche das Denken, das in den einzelnen Gebieten der Kultur sich vollzogen hat, weiterführen. Wie keine feste Grenze die religiöse Metaphysik von der philosophischen trennt, so geht auch das technische Denken in kontinuierlicher Ausbildung in das philosophische über. Überall ist der philosophische Geist zugleich charakterisiert durch die universale Selbstbesinnung und die in ihr gegründete persongestaltende und reformatorische Macht und zugleich durch die dem philosophischen Kopfe einwohnende starke Tendenz auf Begründung und Zusammenhang. Solche Funktion der Philosophie ist von vornherein nicht an die Gestaltung der Weltanschauung gebunden, und auch da, wo Metaphysik nicht gesucht oder nicht anerkannt wird, besteht sie.

Philosophie als allgemeine Theorie des Wissens.

2. Die allgemeine Lehre vom Wissen und die Theorie über die einzelnen Kulturgebiete. So entspringt aus dem Charakter der Philosophie als Selbstbesinnung des Geistes die andere Seite derselben, welche mit dem Streben nach einer allgemeingültigen Weltanschauung immer zusammen bestanden hat. In der Weltanschauung wird das in den Verhaltungsweisen gegründete Erfahren zu einer objektiven gegenständlichen Einheit zusammengenommen. Wenn aber die Verhaltungsweisen selber in ihren Beziehungen zu den Inhalten ins Bewußtsein erhoben werden, das in ihnen entstehende Erfahren untersucht, seine Rechtsbeständigkeit geprüft wird: dann zeigt sich die andere Seite der Selbstbesinnung. Von ihr aus angesehen, ist Philosophie die Grundwissenschaft, welche Form, Regel und Zusammenhang aller Denkprozesse zu ihrem Gegenstand hat, die von dem Zweck bestimmt sind, gültiges Wissen hervorzubringen. Sie untersucht als Logik die Bedingungen der Evidenz, die den richtig vollzogenen Prozessen anhaftet, und zwar auf jedem Gebiet, in dem Denkprozesse auftreten. Sie geht als Erkenntnistheorie von dem Bewußtsein der Realität des Erlebnisses und der objektiven Gegebenheit der äußeren Wahrnehmung auf die Rechtsgründe dieser Voraussetzungen unseres Erkennens zurück. Als solche Theorie des Wissens ist sie Wissenschaft.

Die philosophischen Theorieen, welche aus dem Leben und der Kultur entstehen.

Auf Grund dieser ihrer wichtigsten Funktion tritt sie nun in Beziehung zu den verschiedenen Sphären der Kultur und übernimmt in jeder von ihnen Aufgaben eigener Art.

In der Sphäre der Weltvorstellung und der Welterkenntnis tritt sie in Verhältnis zu den Einzelwissenschaften, welche die einzelnen Teile der Welterkenntnis erzeugen. Diese ihre Leistung schließt sich am nächsten an Logik und Erkenntnistheorie als die grundlegende Arbeit der Philosophie an. Sie klärt die Verfahrungsweisen der einzelnen Wissenschaften vermittelst der allgemeinen Logik auf. Sie setzt mit ihr die in den Wissenschaften entstandenen methodischen Begriffe in Zusammenhang. Sie erforscht die Voraussetzungen, die Ziele, die Grenzen des einzelwissenschaftlichen Erkennens. Und sie wendet die so gewonnenen Ergebnisse auf das Problem der inneren Struktur und der Zusammenhänge in den beiden großen Gruppen der Naturwissenschaften und der Geisteswissenschaften an. Keine ihrer Beziehungen zu irgendeinem System der Kultur ist so klar und deutlich. Keine hat sich in so systematischer Folgerichtigkeit entwickelt, und so gibt es auch unter den einseitigen Begriffsbestimmungen der Philosophie keine, die so einleuchtend wäre, als daß sie die Theorie der Theorieen, die Begründung und die Zusammenfassung der Einzelwissenschaften zur Erkenntnis der Wirklichkeit sei.

Beziehung zu der Lebenserfahrung.

Weniger durchsichtig ist das Verhältnis der Philosophie zu der Lebenserfahrung. Leben ist die innere Beziehung der psychischen Leistungen im Zusammenhang der Person. Lebenserfahrung ist die wachsende Besinnung und Reflexion über das Leben. Durch sie wird das Relative, Subjektive, Zufällige, Vereinzelte der elementaren Formen zweckmäßigen Handelns zur Einsicht in das für uns Wertvolle, Zweckmäßige erhoben. Was bedeuten im Gesamthaushalte unsres Lebens die Leidenschaften? welchen Wert hat in einem natürlich verstandenen Leben die Aufopferung? oder der Ruhm und die äußere Anerkennung? An der Lösung solcher Fragen arbeitet aber nicht nur die Lebenserfahrung des Einzelnen, sondern diese erweitert sich zu der, welche die Gesellschaft erwirbt. Die Gesellschaft ist der umfassende Regulator des Gefühls- und Trieblebens; Grenzen, die aus dem Bedürfnis des Zusammenlebens entspringen, setzt sie den regellosen Leidenschaften in Recht und Sitte: durch Arbeitsteilung, Ehe, Eigentum schafft sie Bedingungen für die ordnungsmäßige Befriedigung der Triebe. So befreit sie von dieser furchtbaren Herrschaft: das Leben gewinnt Raum für die höheren geistigen Gefühle und Strebungen, und diese vermögen das Übergewicht zu erlangen. Die Lebenserfahrung, welche die Gesellschaft in solcher Arbeit macht, erwirkt immer angemessenere Bestimmungen der Lebenswerte und gibt ihnen mittelst der öffentlichen Meinung eine feste geregelte Stellung: hierdurch erzeugt die Gesellschaft aus ihr selber eine Wertabstufung, die dann den Einzelnen bedingt. Auf diesem Boden der Gesellschaft machen sich nun die individuellen Lebenserfahrungen geltend. Sie entstehen auf mannigfache Art. Ihren Grundstock bilden die persönlichen Erlebnisse, sofern ein Wert in ihnen aufgeht. Andere Lehren empfangen wir als Zuschauer, welche die Passionen der Menschen gewahren — ihre Leidenschaften, die bis zur Zerrüttung ihrer selbst und folgerichtig

ihres Verhältnisses zu andren Personen hinführen — ihre Leiden, die hieraus folgen. Und wir ergänzen diese Lebenserfahrungen durch die Historie, die in großen Zügen Menschenschicksal zeigt, und durch die Dichtung: sie vor allem offenbart die schmerzlich süße Spannung der Leidenschaft, die Illusion derselben, ihre Auflösung. Alles wirkt zusammen, damit der Mensch freier werde und offen für die Resignation und das Glück der Hingebung an die großen Objektivitäten des Lebens.

Unmethodisch wie diese Lebenserfahrung zunächst ist, muß sie, indem sie die Tragweite und die Grenzen ihres Verfahrens gewahr wird, sich steigern zu einer methodischen Besinnung, welche den subjektiven Charakter der Wertbestimmung zu überwinden strebt. So geht sie in Philosophie über. Alle Etappen, die auf diesem Wege liegen, sind von Schriften besetzt, die über Lebenswerte, Charaktere, Temperamente, Lebensführung handeln. Und wie Poesie ein wichtiges Glied in der Ausbildung der Lehre von Temperamenten, Charakteren und Lebensführung ist, so bereitet dann wieder dieses Lesen in den Seelen der Menschen, dieses eigene Abschätzen der Werte der Dinge, ein unersättliches Verstehenwollen die bewußtere Erfassung der Bedeutung des Lebens vor. Homer ist der Lehrer der reflektierenden Schriftsteller, und Euripides ist ihr Schüler. Auf derselben Grundlage entwickelt sich jede eigen erworbene Religiosität. Erfahrungen über das Leben, eine furchtbare Stärke der Einsicht in die Illusion, welche allen diesseitigen Lebensgütern anhaftet, erwirken in jedem religiösen Genie die Hingabe an die transzendente Welt. Das religiöse Erlebnis wäre leer und fade, wenn nicht auf dem Grunde der erlebten Misere, Niedertracht oder mindestens der Kleinlichkeit menschlicher Dinge, der Trennungen und des Leides in ihnen die Erhebung zum Heiligen sich vollzöge, gleichsam als eine Entrückung über diesen verderblichen Kreis. Diesen Weg in die Einsamkeit sind Buddha, Lao-tse und, wie einige Stellen der Evangelien noch verraten, auch Christus gegangen, Augustinus und Pascal haben ihn beschritten. Und zusammen mit den Wissenschaften und geschichtlichen Lebensordnungen bilden nun die Lebenserfahrungen die reale Grundlage der Philosophie. Das persönliche Moment in den größten Philosophen beruht auf ihnen. Ihre Läuterung und Begründung bildet einen wesentlichen und geradezu den wirksamsten Bestandteil in den philosophischen Systemen. Dies zeigt sich besonders deutlich in Platon, der Stoa, Spinoza, ja in beschränkterem Umfang auch in Kant für den, welcher seine Anthropologie mit seinen früheren Schriften zusammenhält. So entsteht nun in der Philosophie das System der immanenten Lebenswerte und das der gegenständlichen Wirkungswerte: jene haften an einem Zustand der Seele, diese kommen einem Äußeren zu, das die Fähigkeit hat, Lebenswerte zu erzeugen.

Die Philosophie hat endlich in dem kulturgeschichtlichen Zusammenhang ein Verhältnis zur praktischen Welt, ihren Idealen und ihren Lebensordnungen. Denn sie ist die Besinnung über den Willen, seine Regeln, zu den Lebensordnungen.

Zwecke und Güter. In den Lebensordnungen von Wirtschaft, Recht, Staat, Herrschaft über die Natur, Sittlichkeit hat diesen seinen Ausdruck gefunden. So kann nur an ihnen das Wesen des willentlichen Verhaltens aufgeklärt werden. Nun geht durch sie alle hindurch das Verhältnis von Zwecksetzung, Bindung und Regel. Hieraus ergibt sich das tiefste Problem der Philosophie auf diesem Gebiet: die große Frage, ob alle sittliche Regel ableitbar aus Zwecken ist. Die Einsicht, zu der Kant in seinem kategorischen Imperativ sich erhob, kann dahin fortgebildet werden, daß es nur Ein unbedingtes Festes in der sittlichen Welt gibt, nämlich daß die gegenseitige Bindung der Willen in ausdrücklichem Vertrag oder im stillschweigenden Annehmen vom Bestande der Gegenseitigkeit eine unbedingte Gültigkeit für jedes Bewußtsein hat: daher denn Rechtlichkeit, Rechtschaffenheit, Treue, Wahrhaftigkeit das feste Gerüst der moralischen Welt bilden: ihm sind alle Zwecke und alle Regeln des Lebens, selbst die Güte, das Streben nach Vollkommenheit eingeordnet — in einer Rangordnung des Sollens, die von dem Pflichtmäßigen absteigt zu der moralischen Forderung von Güte und Hingabe an andere und von da zu der von persönlicher Vervollkommnung. Indem die philosophische Analyse des moralischen Bewußtseins den Geltungsbereich der sittlichen Ideale feststellt, das Bindende der Pflicht von der Beweglichkeit der Zwecke sondert, bestimmt sie die Bedingungen, unter denen die Zwecksysteme innerhalb der Gesellschaft sich ausbilden. Und indem dann die Philosophie die Tatsächlichkeit der Lebensordnungen, wie die Geisteswissenschaften sie beschreiben und zergliedern, aus der Struktur des Individuums und der Gesellschaft verständlich macht, indem sie aus dem teleologischen Charakter derselben ihre Entwicklung und ihre Bildungsgesetze ableitet, alle diese Notwendigkeiten aber unter jenes oberste Gesetz der Bindungen des Willens stellt, wird sie zu einer inneren Kraft, welche auf die Steigerung des Menschen und die Fortentwicklung seiner Lebensordnungen hindrängt, gibt aber zugleich feste Maßstäbe für diese in der sittlichen Regel und in den Realitäten des Lebens.

Blicken wir an diesem Punkte noch einmal zurück auf die philosophische Weltanschauung. Hier erst kann die ganze Breite ihrer Grundlage übersehen werden. Die Bedeutung tritt hervor, welche die Lebenserfahrung für die Ausbildung der Weltansicht hat. Und zuletzt zeigt sich wie in den großen Gebieten, die durch die Arten des seelischen Verhaltens bedingt sind, Probleme von selbständiger Bedeutung enthalten sind, welche ganz unabhängig von ihrer Stelle in der Weltanschauung behandelt werden können.

Die philosophischen Wissenschaften, die sich auf die Systeme der Kultur beziehen.

So ergibt sich aus den Beziehungen der Philosophie zu den verschiedenen Gebieten des menschlichen Lebens ihr Recht, nicht nur das Wissen über diese und die einzelnen Wissenschaften, in welchen das Wissen sich konsolidiert hat, zu begründen und zu verbinden, sondern auch in besonderen philosophischen Disziplinen, wie Rechtsphilosophie,

Religionsphilosophie, Philosophie der Kunst dieselben Gebiete zu bearbeiten. Es unterliegt wohl keinem Streit, daß jede dieser Theorieen aus den historischen und gesellschaftlichen Sachverhalten geschöpft werden muß, die das Gebiet von Kunst oder Religion, von Recht oder Staat ausmachen, und insofern fällt ihre Arbeit mit der Arbeit der Einzelwissenschaften zusammen. Es ist auch klar, daß jede philosophische Theorie solcher Art, welche, anstatt aus dem Material selbst zu schöpfen, an das in den Einzelwissenschaften Gebotene sich hält und dasselbe nur etwa hier und da nachprüft, kein Existenzrecht besitzt. Aber nach der Eingeschränktheit menschlicher Kraft wird der Einzelforscher nur in seltenen Ausnahmen Logik, Erkenntnistheorie und Psychologie so sicher beherrschen, daß nicht eben von diesen aus die philosophische Theorie Neues hinzubrächte. Berechtigt ist solche abgesonderte philosophische Theorie doch immer nur als ein Provisorisches, aus den Unzulänglichkeiten der gegenwärtigen Situation Entspringendes. Dagegen wird die Aufgabe, die inneren Beziehungen der Wissenschaften untereinander, von denen die logische Konstitution einer jeden derselben abhängt, zu erforschen, immer ein wichtiger Teil der Funktionen der Philosophie bleiben.

Die nähere Darstellung der Philosophie als Wissenschaft ist in dem Zusammenhang dieses Werkes ausgeschlossen, da dasselbe die einzelnen Disziplinen, in denen dieser Inbegriff der Funktionen der Philosophie sich vollzieht, zu gesonderter Darstellung bringt.

Das Philosophische in den Leistungen der positiven Forscher, in Dichtern und Schriftstellern.

3. Der philosophische Geist in den Wissenschaften und in der Literatur. Der Einfluß der Metaphysik ist in beständiger Abnahme begriffen, dagegen nimmt die Funktion der Philosophie beständig an Gewicht zu, nach welcher diese das in den einzelnen Kulturgebieten entstandene Denken begründet und verknüpft. Auf diesem Verhältnis beruht die Bedeutung der positivistischen Philosophie von d'Alembert, Comte, Mill, Mach, daß sie eben aus der inneren Beschäftigung mit den Einzelwissenschaften stammt, ihr Verfahren fortsetzt und den Maßstab ihres allgemeingültigen Wissens überall anlegt. Und auf anderem Gebiete ist das philosophische Denken von Carlyle oder Nietzsche eben darin positiv, daß es die in der Lebenserfahrung enthaltene, von den Dichtern und den Schriftstellern über Lebensführung ausgebildete Verfahrungsweise zu verallgemeinern und zu begründen strebt. Es ist nun natürlich, daß eben in diesem freien Verfahren die Philosophie immer mehr das ganze geistige Leben der Neuzeit beeinflußt. Der methodische, generalisierende und die Wissenschaften verknüpfende Geist, der in der Naturforschung von Galilei, Kepler und Newton bestimmend war, hat dann auf der Grundlage der positivistischen Richtung von d'Alembert und Lagrange die französische Naturforschung durchdrungen und er wirkte fort auf dem Boden der Naturphilosophie und des Kantischen Kritizismus in Ernst von Baer, Robert Mayer, Helmholtz und Hertz. Und eben dieser philosophische Geist hat sich insbesondere seit den großen sozialistischen Theoretikern in den Einzelwissen-

schaften der Gesellschaft und der Geschichte geltend gemacht. So ist für die heutige Lage der Philosophie charakteristisch, daß die stärksten Wirkungen derselben nicht von den Systemen ausgehen, sondern eben von diesem freien philosophischen Denken, das die Wissenschaften und die ganze Literatur durchdringt. Denn auch in dieser geht von Schriftstellern wie Tolstoj und Maeterlinck eine bedeutsame philosophische Wirkung aus. Drama, Roman und jetzt auch Lyrik sind zu Trägern stärkster philosophischer Impulse geworden.

Die Wirkungen des philosophischen Geistes.

Der philosophische Geist ist überall, wo frei von der Systemform der Philosophie ein Denker das, was im Menschen einzeln, dunkel als Instinkt, Autorität oder Glaube auftritt, der Prüfung unterwirft. Er ist überall, wo Forscher mit methodischem Bewußtsein ihre Wissenschaft auf deren letzte Rechtsgründe zurückführen oder zu Generalisationen vordringen, die mehrere Wissenschaften verknüpfen und begründen. Er ist überall, wo Lebenswerte und Ideale einer neuen Prüfung unterworfen werden. Was irgend ungeordnet oder feindlich ringend im Innern einer Zeit oder im Herzen eines Menschen auftritt, soll durch das Denken versöhnt, was dunkel ist, soll aufgeklärt, was unmittelbar dasteht, eines neben dem anderen, soll vermittelt und in Zusammenhang gesetzt werden. Dieser Geist läßt kein Wertgefühl und kein Streben in seiner Unmittelbarkeit, keine Vorschrift und kein Wissen in ihrer Vereinzelung, für jedes Geltende fragt er nach dem Grunde seiner Gültigkeit. In diesem Sinne bezeichnete sich das 18. Jahrhundert selbst mit Recht als das philosophische: kraft der in ihm sich durchsetzenden Herrschaft der Vernunft über das Dunkle, Instinktive, unbewußt Schaffende in uns und die Zurückführung jedes geschichtlichen Gebildes auf seinen Ursprung und sein Recht.

Philosophie ein Höchstpersönliches und ein Kultursystem.

V. Der Wesensbegriff der Philosophie. Ausblick in ihre Geschichte und Systematik.

Die Philosophie erwies sich als ein Inbegriff sehr verschiedener Funktionen, die durch die Einsicht in ihre gesetzmäßige Verbindung zum Wesen der Philosophie zusammengeschlossen werden. Eine Funktion bezieht sich immer auf einen teleologischen Zusammenhang und bezeichnet einen Inbegriff zusammengehöriger Leistungen, die innerhalb dieses Ganzen vollzogen werden. Der Begriff ist weder aus der Analogie des organischen Lebens hergenommen, noch bezeichnet er eine Anlage oder ein ursprüngliches Vermögen. Die Funktionen der Philosophie beziehen sich auf die teleologische Struktur des philosophierenden Subjektes und auf die der Gesellschaft. Es sind Leistungen, in denen die Person sich in sich selbst wendet und zugleich nach außen wirkt; hierin sind sie denen der Religiosität und der Dichtung verwandt. So ist Philosophie eine Leistung, die aus dem Bedürfnis des einzelnen Geistes nach Besinnung über sein Tun, nach innerer Gestaltung und Festigkeit des Handelns, nach fester Form seines Verhältnisses zum Ganzen der menschlichen Gesellschaft entspringt, und sie ist zugleich eine Funktion, welche in der Struktur der

Gesellschaft gegründet und für die Vollkommenheit des Lebens derselben erforderlich ist: sonach eine Funktion, die gleichförmig in vielen Köpfen stattfindet und diese zu einem gesellschaftlichen und historischen Zusammenhang verbindet. In diesem letzteren Verstande ist sie ein Kultursystem. Denn die Merkmale eines solchen sind Gleichförmigkeit der Leistung in jedem Individuum, das dem Kultursystem angehört, und Zusammengehörigkeit der Individuen, in denen diese Leistung stattfindet. Nimmt diese Zusammengehörigkeit feste Formen an, so entstehen in einem Kultursystem Organisationen. Unter allen Zweckzusammenhängen binden die der Kunst und der Philosophie die Individuen am wenigsten aneinander; denn die Funktion, die der Künstler oder der Philosoph vollbringt, ist von keinem Gefüge des Lebens bedingt: ihre Religion ist die der höchsten Freiheit des Geistes. Und wenn die Zugehörigkeit des Philosophen zu den Organisationen von Universität und Akademie seine Leistung für die Gesellschaft steigert: sein Lebenselement ist und bleibt die Freiheit seines Denkens, die niemals beeinträchtigt werden darf und von der nicht nur sein philosophischer Charakter, sondern auch das Zutrauen zu seiner unbedingten Wahrhaftigkeit und damit seine Wirkung abhängen.

Allgemeinste Eigenschaft aller Funktionen der Philosophie.

Die allgemeinste Eigenschaft, welche nun allen Funktionen der Philosophie zukommt, ist in der Natur des gegenständlichen Auffassens und des begrifflichen Denkens gegründet. So angesehen erscheint Philosophie nur als das folgerichtigste, stärkste, umfassendste Denken; und sie ist vom empirischen Bewußtsein durch keine feste Grenze gesondert. Es ergibt sich aus der Form des begrifflichen Denkens, daß das Urteilen fortschreitet zu höchsten Generalisationen, die Bildung und Einteilung der Begriffe zu einer Architektonik derselben mit höchster Spitze, das Beziehen zu einem allumfassenden Zusammenhang und das Begründen zu einem letzten Prinzip. Das Denken bezieht sich in diesem Tun auf den gemeinsamen Gegenstand aller Denkakte der verschiedenen Personen, den Zusammenhang der sinnlichen Wahrnehmung, zu welchem die Vielheit der Dinge sich im Raume und die Mannigfaltigkeit ihrer Veränderungen und Bewegungen sich in der Zeit ordnet: die Welt. Dieser Welt sind alle Gefühle und Willenshandlungen eingeordnet durch die örtliche Bestimmung der ihnen zugehörigen Körper und die in sie verwobenen Anschauungsbestandteile. Alle in diesen Gefühlen oder Willenshandlungen gesetzten Werte, Zwecke, Güter sind ihr eingegliedert. Das menschliche Leben ist von ihr umfaßt. Und indem nun das Denken den ganzen Gehalt an Anschauungen, Erlebnissen, Werten, Zwecken, wie er im empirischen Bewußtsein, dem Erfahren und den Erfahrungswissenschaften erlebt und gegeben ist, auszudrücken und zu vereinigen strebt, schreitet es von der Verkettung der Dinge und der Veränderungen in der Welt dem Weltbegriff entgegen, es geht begründend zurück auf ein Weltprinzip, eine Weltursache, es sucht Wert, Sinn und Bedeutung der Welt zu bestimmen, und es fragt nach einem Welt-

zweck. Überall, wo nun dies Verfahren der Verallgemeinerung, der Anordnung zum Ganzen, der Begründung sich, vom Zug des Wissens getragen, von dem partikularen Bedürfnis, von dem eingeschränkten Interesse loslöst, geht es über in Philosophie. Und überall, wo das Subjekt, das auf diese Welt sich in seinem Tun bezieht, in demselben Sinne zur Besinnung über dies sein Tun sich erhebt, ist diese Besinnung philosophisch. Die Grundeigenschaft in allen Funktionen der Philosophie ist sonach der Zug des Geistes, der über die Bindung an das bestimmte, endliche, eingeschränkte Interesse hinausschreitet und jede aus einem eingeschränkten Bedürfnis entstandene Theorie einer abschließenden Idee einzuordnen strebt. Dieser Zug des Denkens ist in der Gesetzmäßigkeit desselben gegründet, er entspricht Bedürfnissen der menschlichen Natur, die kaum eine sichere Zergliederung zulassen, der Freude am Wissen, dem Bedürfnis einer letzten Festigkeit der Stellung des Menschen zur Welt, dem Streben, die Bindung des Lebens an seine eingeschränkten Bedingungen zu überwinden. Jedes seelische Verhalten sucht nach einem der Relativität entnommenen festen Punkte.

Die in der philosophischen Funktion wirkenden Kräfte.

Ableitung der einzelnen Leistungen der Philosophie.

Diese allgemeine Funktion der Philosophie äußert sich nun unter den verschiedenen Bedingungen des geschichtlichen Lebens in all den Leistungen derselben, die wir durchlaufen haben. Einzelne Funktionen von großer Energie entstehen aus den mannigfachen Bedingungen des Lebens: die Ausbildung der Weltanschauung zur Allgemeingültigkeit, die Besinnung des Wissens über sich selbst, die Beziehung der Theorieen, die in den einzelnen Zweckzusammenhängen sich bilden, auf den Zusammenhang alles Wissens, ein die ganze Kultur durchdringender Geist der Kritik, der universalen Zusammenfassung und der Begründung. Sie erweisen sich alle als einzelne Leistungen, die in dem einheitlichen Wesen der Philosophie gegründet sind. Denn dieser paßt sich jeder Stelle in der Entwicklung der Kultur und allen Bedingungen ihrer geschichtlichen Lagen an. Und so erklärt sich die beständige Differenzierung ihrer Leistungen, die Schmiegsamkeit und Beweglichkeit, in welcher sie bald in die Breite des Systems sich entfaltet, bald ihre ganze Kraft an einem einzelnen Problem geltend macht und die Energie ihre Arbeit immer in neue Aufgaben verlegt.

Ausblick in die Geschichte der Philosophie.

Die Grenze ist erreicht, an welcher aus der Darstellung des Wesens der Philosophie rückwärts ihre Geschichte erleuchtet und vorwärts ihr systematischer Zusammenhang aufgeklärt wird. Ihre Geschichte wäre verstanden, wenn aus dem Zusammenhang der Funktionen der Philosophie die Ordnung faßlich würde, in welcher, unter den Bedingungen der Kultur, die Probleme nebeneinander und nacheinander auftreten und die Möglichkeiten ihrer Auflösung durchlaufen werden. Wenn die fortschreitende Besinnung des Wissens über sich selbst nach ihren Hauptstadien beschrieben würde. Wenn die Geschichte verfolgte, wie die in den Zweckzusammenhängen der Kultur entstehenden Theorieen durch den zusammen-

fassenden philosophischen Geist auf den Zusammenhang der Erkenntnis bezogen und dadurch fortgebildet werden, und wie die Philosophie in den Geisteswissenschaften neue Disziplinen schafft und dann an die Einzelwissenschaften abgibt. Und wenn sie zeigte, wie aus der Bewußtseinslage einer Epoche und dem Charakter der Nationen die besondere Gestalt eingesehen werden kann, welche die philosophischen Weltanschauungen annehmen, und zugleich doch das beständige Fortschreiten der großen Typen dieser Weltanschauungen. So überliefert dann die Geschichte der Philosophie der systematischen philosophischen Arbeit in drei Probleme der Grundlegung, der Begründung und Zusammenfassung der Einzelwissenschaften und die Aufgabe der Auseinandersetzung mit dem nie zur Ruhe zu bringenden Bedürfnis letzter Besinnung über Sein, Grund, Wert, Zweck und ihren Zusammenhang in der Weltanschauung, gleichviel in welcher Form und Richtung diese Auseinandersetzung stattfindet.

Ausblick in ihr System.

Literatur.

Die nennenswerten philosophischen Denker haben sich durchgängig über das Wesen der Philosophie ausgesprochen, sei es in besonderen Abhandlungen oder in Kapiteln ihrer Werke oder mindestens an zerstreuten Stellen derselben. Es entspräche nicht dem Wertverhältnis dieser Äußerungen, wenn etwa hier die Einzelabhandlungen als besonders hierhergehörig aufgezählt würden. Und wenn unter diesen Äußerungen oder auch nur unter den Abhandlungen, was doch der Raum und die Übersichtlichkeit erfordern würden, eine Auswahl getroffen würde, so wäre das dem Streben nach Objektivität nicht entsprechend, das für diese Arbeit leitend gewesen ist. Nur das sei zu bemerken gestattet, daß Ideen zu der hier vorgetragenen Weltanschauungslehre schon seit langen Jahren in meinen Arbeiten im Archiv für Geschichte der Philosophie und in den Berichten der Berliner Akademie der Wissenschaften geäußert worden sind.

LOGIK UND ERKENNTNISTHEORIE.

Von

Alois Riehl.

Einleitung. Erst die Schule des Aristoteles brachte für eine Gruppe zusammengehöriger Schriften des Meisters den Namen Logik auf, ebenso wie auch erst sie die Gesamtheit jener Schriften, um des gemeinschaftlichen Zweckes willen, den sie ihnen zuschrieb, als Organon bezeichnete. Von den beiden Hauptteilen, in die das Organon zerfällt, der früher verfaßten Topik und den Analytiken, decken sich nur diese letzteren mit der Disziplin, die wir noch heute Logik nennen, und zwar entsprechen die ersten Analytiken unserer formalen Logik oder der logischen Elementarlehre, während die zweiten die Stelle der heutigen Methodenlehre und Erkenntnistheorie, die Aristoteles nicht trennt, einnehmen. Durch die enge Verbindung mit der Topik, wofür ein Grund in der syllogistischen Form auch der dialektischen Schlüsse gegeben war, hat sich schon im Altertum die Auffassung vom Wesen der Logik überhaupt verschoben. Nur die Topik nämlich, das Zwischenglied zwischen Rhetorik und eigentlicher Logik, ist wirklich eine technische oder praktische Disziplin. Ihr Objekt ist der dialektische Streit. Sie will für diesen Streit die Regeln geben; darum erörtert sie, worauf ihr Name hinweist, die allgemeinen Gesichtspunkte der Widerlegung und zeigt, wie aufgestellte Definitionen und Sätze umzustoßen seien. So tritt sie, als die Kunstlehre des Disputierens, der Rhetorik, der Kunstlehre des Überredens, zur Seite. Die Anschauung, daß auch die reine Logik ein Instrument des Wissens sei, ein Werkzeug zur Schöpfung von Erkenntnis, überträgt, was nur von einem Teile des Organon gilt, auf das Ganze. Seither hat sich diese Anschauung immer wieder geltend gemacht, in verschiedenen Formen des Ausdrucks: die Logik eine Denklehre, eine Kunstlehre des Denkens, die Logik eine normative Wissenschaft, die dem Denken seine, d. i. ihre Gesetze vorzuschreiben hat; selbst mit der Ethik hat man sie verglichen, während andere vorzogen, sie als die Medizin des Geistes zu bezeichnen. Dieser Anschauung gegenüber halten wir an dem rein wissenschaftlichen Charakter der Logik fest und glauben dafür Aristoteles selbst zum Gewährsmann zu haben. Nirgends kleidet Aristoteles seine Schlüsse in syllogistische Formen, er kann also diese Formen nicht als Vorschriften oder Normen betrachtet

Die Logik des Aristoteles als Wissenschaftslehre.

haben, nach welchen wir schließen sollen. Sie gehörten ihm zur Theorie des Schlusses, ja sie erschöpfen nach seiner Meinung diese Theorie; sie dienen dazu, durch Auflösung der Beweise, der in den meisten Fällen ihre Ergänzung, ein Einschieben von Sätzen, vorherzugehen hat, das innere Gefüge der Notwendigkeit des Beweisverfahrens selbst sichtbar zu machen. Aristoteles kennt überhaupt keine „Normen" des Denkens. Selbst der Satz des Widerspruchs ist nach ihm zunächst ein Prinzip der Dinge, und zwar das oberste aller, und erst infolge davon ein Gesetz des sich auf Dinge beziehenden Denkens. Weil es unmöglich ist, daß einer und derselben Sache dasselbe und in derselben Hinsicht zugleich zukommt und nicht zukommt, deshalb können auch zwei sich widersprechend entgegengesetzte Aussagen von dem nämlichen Gegenstand nicht zugleich wahr sein, und kein Mensch kann mit Sinn und Verstand dasselbe und in derselben Beziehung sowohl bejahen als verneinen, er selbst wäre sonst ein solches unmögliches Ding mit zwei entgegengesetzten, einander aufhebenden Prädikaten.

Die Begründung der Logik, ihre Gestaltung zu einer selbständigen wissenschaftlichen Disziplin, ist unter den Verdiensten des Aristoteles vielleicht das größte, wie es sicher das dauerndste ist. Für alle Folgezeit bis auf die Gegenwart sind die logischen Lehren des Aristoteles maßgebend geblieben; auch wo man ihre Bedeutung einschränkte, oder anders bestimmte, konnte man an ihrer Richtigkeit nicht zweifeln. Und einzig die Elemente des Euklid können sich an fortdauernder Wirkung mit dem Organon des Aristoteles messen. In diesen beiden Grundwerken aus dem wissenschaftlichen Nachlaß des Altertums offenbart sich auf gleich entscheidende Weise das Genie der Griechen für die formale Wissenschaft, — ihr Genie und zugleich die eigentümliche Begrenztheit desselben: die ausschließliche Befassung mit festen Definitionen und Figuren, ein, wie man sagen könnte, ihrer architektonischen und plastischen Kunst verwandter Geist. Innerhalb dieser Grenzen haben die Alten in ihrer Logik und Geometrie für alle Zeiten Muster begrifflicher Strenge aufgestellt. So ist es nicht das geschichtliche Interesse allein, das die Logik der Gegenwart mit Aristoteles verbindet. Kant ging sogar so weit zu behaupten: wie die Logik seit Aristoteles keinen Schritt rückwärts zu tun brauchte, so habe sie bis jetzt auch nicht vermocht, einen Schritt vorwärts zu tun, und sei daher allem Anscheine nach abgeschlossen und vollendet. Man braucht dieses Urteil, das schon für Kants eigene Zeit nicht völlig zutreffend war, noch weniger für unsere Zeit gelten zu lassen und kann dennoch überzeugt sein, daß es für die Logik noch heute von sachlichem Werte sei, sich an Aristoteles zu orientieren, namentlich in den Fragen nach ihrer Aufgabe, der Stellung, die ihr im Systeme der Wissenschaften zukommt, ihrem Unterschied von der Psychologie, ihrem Verhältnis zur Erkenntnistheorie, den prinzipiellen Fragen also, über welche eine volle Übereinstimmung noch nicht erreicht ist.

Kein Zweifel, Aristoteles hat die Logik als allgemeine Wissenschaftslehre aufgefaßt, als die Theorie der Theorieen, und sein Gesichtspunkt bei ihrer Begründung war der methodologische. Darauf, was eine Wissenschaft zur Wissenschaft macht, zielt die Untersuchung in den Analytiken. Sie geht auf den wissenschaftlichen Beweis, und ihr Gegenstand ist das beweisbare Wissen: so bestimmt Aristoteles selbst die Aufgabe seiner logischen Hauptschrift. Mit dem einen Teil dieser Doppelaufgabe, dem wissenschaftlichen Beweise seiner Form nach, beschäftigen sich die ersten Analytiken, die zweiten fügen die Betrachtung jener grundsätzlichen Voraussetzungen hinzu, worauf ein auch dem Gehalte nach notwendiges Wissen beruht. Beide zusammen bilden die Lehre des Aristoteles von der Gewißheit der Erkenntnis, seine Apodeiktik. Den Namen Analytik aber führt die ganze, formal-logische wie erkenntnistheoretische Disziplin von ihrem Verfahren der Auflösung der Beweise in die zugehörigen Schlußformen und der Zurückführung der wissenschaftlichen Erkenntnis auf ihre Prinzipien.

Im Mittelpunkte steht die Theorie des Syllogismus. Die Logik des Aristoteles ist auf dem Syllogismus gebaut; alle ihre weiteren Lehren gruppieren sich um das syllogistische Verfahren. Die Schlüsse werden in Sätze aufgelöst, die Sätze in Begriffe: so gewinnt Aristoteles vom Syllogismus aus den Zugang zu einer rein logischen Lehre von den Urteilen und den Begriffen. Für die ersten Analytiken kommen die Urteile lediglich in ihrer Funktion als Vordersätze zu den daraus abzuleitenden Schlußsätzen in Betracht, nicht sofern sie Ausdruck sachlicher Verhältnisse sind, und ebenso werden hier die Begriffe nur als Bestandteile der Sätze eingeführt, als Termini oder Grenzpunkte der Prämissen und folglich des Schlusses. Durch dieses einfache Verfahren gestaltet sich die logische Theorie des Aristoteles unabhängig von allen weiteren Annahmen über die Natur und den Ursprung der Begriffe, unabhängig auch von seiner eigenen Annahme, daß sich in den Begriffen die allgemeinen Wesenheiten der Dinge zu erkennen geben. Der Terminus in einem Schlusse hat, unmittelbar wenigstens, nichts mit dem Wesensbegriff, dem Abkömmling der sokratisch-platonischen Begriffsphilosophie, zu tun. Die Aufgabe einer reinen oder formalen Logik war damit umgrenzt, die Logik von der Psychologie geschieden und der Erkenntnistheorie, die bei Aristoteles von der Metaphysik nicht wohl zu trennen ist, vorangestellt.

A. Logik.

I. Aufgabe der Logik. Die Form der Wissenschaft ist selbst Gegenstand einer Wissenschaft und diese: die Logik, eine und dieselbe, wie verschieden auch die Objekte des Wissens ihrer Beschaffenheit nach sein mögen. Eben daher kann die Logik ihre theoretische Grundlage **Logik und Psychologie.**

nicht wieder einer Einzelwissenschaft, wie der Psychologie, zu verdanken haben, und nur in einer Zeit, die sich mit Recht des Aufschwunges der psychologischen Forschung rühmt, konnte einen Augenblick dieses einfache Sachverhältnis verkannt werden. Zur Auflösung einer Gleichung brauchen wir keine psychologische Theorie des mathematischen Vorstellens, noch könnten wir eine solche dafür gebrauchen. Ebensowenig aber setzt uns eine noch so genaue Kenntnis der psychischen Prozesse und Akte des Urteilens und Folgerns in den Stand, einen Schluß richtig zu ziehen, oder die Richtigkeit eines gegebenen Schlusses zu beweisen. Ob wir jene Kenntnis besitzen, oder nicht: die Einsicht in die Notwendigkeit des Schlusses geht jedenfalls nicht aus ihr hervor, noch könnte sie durch sie im geringsten erhöht werden; sie ergibt sich vielmehr aus der Betrachtung der Verbindung der Sätze durch die Beziehungen der in den Sätzen vorkommenden Begriffe. So unabhängig ist die Logik von der Psychologie. Höchstens in der Einleitung in die Logik mögen psychologische Erörterungen am Platze sein; aber auch hier nur, um die Logik von der Psychologie zu unterscheiden und ihren Platz wieder zu räumen, nachdem dieser Zweck erreicht ist. Die Logik ist eine objektive Wissenschaft gleich der ihr am nächsten verwandten Mathematik. Irreführende, doppelsinnige Erklärungen, die von ihr im Schwange sind: wie Vernunftwissenschaft, Lehre von den Denkgesetzen u. dgl. können an ihrer wahren Natur nichts ändern; und statt an die Worte halte man sich an das Verfahren der Logiker. Dieses aber ist überall und übereinstimmend dasselbe: die objektive Analyse der Form eines wissenschaftlichen Zusammenhanges nicht die subjektive der Prozesse des Wissens. Wie sollte auch irgendein logischer Lehrsatz, etwa die Gültigkeit eines bestimmten Modus einer Schlußfigur, psychologisch, durch Beobachtung der hierbei ausgeübten Tätigkeit des Subjektes, zu begründen sein? Stellt doch ein solcher Satz an die Denktätigkeit des Subjektes eine Forderung, die von dem Objekte des Denkens ausgeht, und nach der sich unser Denken zu richten hat. Wollen wir daher fortfahren, in der Logik von Denkgesetzen zu reden, so haben wir darunter weder Naturgesetze des Denkens zu verstehen, welche gewiß wie der Denkvorgang selbst sehr zusammengesetzt sind, noch auch unmittelbar Normen für das Denken, denn dazu macht die logischen Gesetze erst ihr Gebrauch. Denkgesetze im Sinne der Logik sind Gesetze des Gedachten, des Gegenständlichen überhaupt, und sofern ist die Logik die Wissenschaft von den einfachsten Verhältnissen der Objekte des Denkens und eine Art Mathematik der Erkenntnis. Ihr einziges Prinzip ist der Grundsatz der Identität, oder negativ ausgedrückt: der Satz vom Widerspruch; Analysis des Gedachten durch das Prinzip der Identität: — dies die exakte Definition ihres rein formalen Teiles. Die Psychologie aber gehört zur Logik, wie jede andere Einzelwissenschaft auch, als Substrat der Untersuchung, nicht als das Fundament derselben.

Wissenschaft und Logik gehören zusammen. Nur einige wenige Sätze der logischen Elementarlehre bleiben, nachdem sie einmal gefunden waren, unberührt von den Fortschritten des wissenschaftlichen Erkennens und der Veränderung seiner Ziele, und auch sie erfahren in dem neuen Zusammenhange, in den sie eintreten, eine teilweise neue Auffassung ihrer Bedeutung. Die Methodenlehre aber der modernen Wissenschaft kann mit derjenigen der antiken, d. h. griechischen nur noch in den allgemeinsten Grundzügen zusammenfallen. Das Altertum kannte, von einzelnen Spuren in der pythagoreischen und platonischen Philosophie abgesehen, den Begriff des mathematischen Naturgesetzes nicht. Seine Wissenschaft oder Philosophie wandte sich den Formbegriffen der Dinge zu, den der Anschauung näher liegenden Begriffen ihrer Arten und Gattungen. Die Verallgemeinerung, die sie anstrebte, ist die klassifizierende durch Abstraktion. Was in der Euklidischen Geometrie die Zerlegung der Figuren bedeutet und überhaupt die Erforschung der Maßbeziehungen der Gebilde, eben das bedeutet in der antiken Logik die Zerlegung der Begriffe in ihre Umfangsteile und die Betrachtung der Umfangsbeziehungen. Auch von den Schlußoperationen sind es vor allem die direkten oder deduktiven und unter diesen wieder die durch Subsumtion der Begriffe sich vollziehenden Arten, welche die alte Logik untersuchte und deren Gesetze sie ermittelte. Eine Theorie der induktiven Schlüsse dagegen ist nur in den Anfängen vorhanden, auch konnte das Bedürfnis nach einer solchen erst in der neueren Zeit erwachen. In der Logik der Alten, ihrer Geometrie und selbst ihrer Statik haben wir Schöpfungen und Offenbarungen eines und desselben wissenschaftlichen Geistes zu erkennen, und man könnte versucht sein, im Gleichnis, das vielleicht mehr als ein Gleichnis ist, von einem statischen Gebrauch der Begriffe im Altertum zu reden, im Gegensatze zu dem dynamischen und entwickelnden in der neueren Wissenschaft.

Logik und Wissenschaft.

II. Zur Kritik der aristotelischen Logik. In dem Ausbau seiner Logik mußte sich auch Aristoteles an den Stand des Wissens seiner Zeit und die Aufgaben, die es sich stellte, gebunden zeigen. Man hat nicht ohne Grund in der syllogistischen Logik das Gegenstück zur Metaphysik der substantiellen Formen, der zu Wesenheiten und Ursachen erklärten Begriffe gesehen. Doch tritt bei Aristoteles dieser Zusammenhang erst in der Anwendung der logischen Formen auf die Probleme der Erkenntnistheorie hervor. Erst die zweiten Analytiken schreiben dem Schlußprinzip, das die ersten der Theorie des Syllogismus zugrunde gelegt hatten, realen Sinn zu. Sie fordern erst, daß der Mittelbegriff im Schlusse der Ursache in der Wirklichkeit zu entsprechen habe. So erst wird der Schluß zu einem „apodeiktischen", bei dem sich logische Notwendigkeit und reale oder ontologische decken, und die syllogistische Ableitung eines Satzes kann als das Abbild des Werdens und der Gestaltung der Dinge selbst erscheinen, als der adäquate Ausdruck der Be-

Logik und Metaphysik; ihr Verhältnis bei Aristoteles.

stimmungen ihrer Eigenschaften durch ihre begrifflichen Formen. Wir verstehen daraus, daß Aristoteles zur Überschätzung des Syllogismus kommen mußte, dessen Entdeckung er sich mit Recht zum Verdienste rechnet. Sind unsere Art- und Gattungsbegriffe nicht bloße Stufen der Abstraktion, sondern Begriffe allgemeiner Wesen oder Dinge, so vollzieht wirklich die Einordnung des Einzelnen in seine Art und vermittels dieser in die Gattung einen reellen Fortschritt des Erkennens. Das Neue, „das andere als das bereits Vorliegende", zu dem eine solche Einordnung führt, ist nicht eine ohne den Syllogismus unbekannt bleibende Erkenntnis tatsächlicher Art, sondern die Einsicht in den Grund oder die Ursache des im Schlußsatze ausgedrückten Sachverhaltes. Sokrates stirbt an seinem Menschsein, die Notwendigkeit seines Sterbens, nicht dessen Tatsächlichkeit, ist das, was syllogistisch erkannt werden soll, und die Einwendungen, welche Mill, anknüpfend an dieses Musterbeispiel des in der Schullogik unsterblichen sterblichen Menschen, gegen den Syllogismus erhebt, treffen wenigstens den des Aristoteles nicht. Zuzugeben ist indes: ohne die Annahme unveränderlicher Formen in der Natur als der wirkenden Prinzipien und Zwecke der Dinge hätte vermutlich Aristoteles auch in der Logik nicht alles Gewicht auf die Unter- und Überordnung der Begriffe gelegt und nicht von vornherein die nicht-subsumierenden Formen des Schließens (und schon Plato deutete auf solche hin) aus seiner Betrachtung ausgeschlossen. Mit der Theorie solcher nicht-syllogistischer Schlußformen, die zu nicht minder notwendigen Konsequenzen führen wie die syllogistischen, sind der Logik wichtige und zum Teil noch ungelöste Aufgaben gestellt.

Kritik der Syllogistik.

Nach Aristoteles stellt der Syllogismus den einzigen und wahren Typus aller deduktiven Schlußfolgerungen dar, der Folgerungen, die von dem Allgemeinen auf das Besondere schließen. Begreiflicherweise hat die ganze traditionelle Logik an dieser Anschauung festgehalten. Wir wundern uns nur, daß selbst Mill sie noch teilte. Auch nach Mill ist der Syllogismus, der freilich nur ein Schluß von Besonderem auf Besonderes sein soll, die Richtschnur aller „rationativen" Schlüsse und seine Theorie der wesentliche Teil der deduktiven Logik. Doch kann diese Auffassung unmittelbar nur auf das erste aristotelische Schlußschema, die erste syllogistische Figur, bezogen werden, und auch in dieser gilt sie streng genommen nur von dem ersten Modus mit allgemein bejahendem Schlußsatz, — den Modus Barbara hat ihn die scholastische Logik mit unabsichtlich mitbezeichnendem Ausdruck benannt. Dieser Modus ist in der Tat, wenn wir ihn nicht zu formalistisch auffassen, für wesentliche Gruppen unserer deduktiven Schlüsse die gemäße logische Form. Nach ihm wenden wir Naturgesetze auf neue, bei ihrer Aufstellung nicht vorgesehene Fälle an, und auch die klassifikatorischen Merkmale eines Dinges werden in dieser Weise gefolgert. Es gibt außer ihm keine zweite Art, syllogistisch allgemein bejahende Sätze abzuleiten. Vor allem aber: in dieser Schluß-

weise allein kommt das Prinzip des aristotelischen Syllogismus rein und unmittelbar zum Ausdruck. Der Mittelbegriff ist in ihr wirklich, auch der Allgemeinheit nach, der mittlere Begriff, und welcher der Major des Schlusses ist, welcher der Minor, ist hier schon in ihrer Stellung zum Medius gegeben, wogegen dies in der zweiten und der dritten Figur erst äußerlich, durch Rücksicht auf den Schlußsatz, festgesetzt werden muß. Auch erfolgt in diesen beiden Figuren der Schluß nicht durch Unterordnung, sondern in der einen durch Entgegensetzung, in der anderen durch Herausstellung eines den beiden Außenbegriffen gemeinsamen Umfangsteiles; es gibt in der zweiten Figur gültige Modi mit verneinenden Untersätzen, in der dritten solche mit partikulären Obersätzen, die also nicht wirkliche Obersätze sind; dort fehlt die Unter-, hier die Überordnung. Aristoteles selbst betrachtet daher nur sein erstes Schema als vollkommene, an sich beweisende Schlußform und führt seine zweite und sogar die dritte Figur, unter Verkennung ihrer Eigenart und mit offenbarer Künstelei, auf die erste zurück. Er kennt also im Grunde nur eine Art des deduktiven Schlusses, das erste Schema. Ganz folgerichtig haben sich daher alle Angriffe, die schon im späteren Altertume und mit verstärktem Grade zu Beginn der neueren Philosophie gegen den Syllogismus erhoben wurden, gegen jenes Schema und seine hauptsächliche Schlußweise, den Modus Barbara, gerichtet.

Galilei über den Wert des Syllogismus.

Soweit die Syllogistik in die Voraussetzung eines an sich bestehenden Systems realer Begriffe oder allgemeiner Dinge verflochten ist, kann sie zusamt dieser Voraussetzung nur noch historisches Interesse beanspruchen. Nun sind aber, wie wir wissen, ihre Regeln nicht direkt aus dieser Voraussetzung abgeleitet, mag ihre Ableitung auch mittelbar durch sie beeinflußt worden sein; sie brauchen daher nicht notwendig das Schicksal der aristotelischen Metaphysik zu teilen. In der Tat kommt ihnen zunächst und unfraglich eine regulative oder, wie man auch sagen kann, kritische Bedeutung zu; sie stellen einen „Kanon“ des Schließens dar, wenn sie auch nicht mehr als dessen „Organon“ betrachtet werden. Keiner hat diesen der üblichen Logik verbleibenden Wert richtiger bestimmt, als der Forscher und Denker, der die Wissenschaft und ihre Theorie am weitesten über Aristoteles hinausgeführt hat. Die Logik, erklärt Galilei, ist wohl ein ganz vortreffliches Werkzeug, unsere Argumentationen zu regeln und bereits fertige oder gefundene Beweise auf ihre Schlußkraft hin zu prüfen, denn sie zeigt, wie aus zugestandenen oder gegebenen Prämissen die notwendigen Konklusionen zu ziehen sind; eine Anweisung zum Auffinden der Beweise aber vermag sie nicht zu geben, hierin sei ihr die Mathematik weitaus überlegen. Damit ist zugleich angedeutet, daß die Schwierigkeit nicht im Ziehen der Schlüsse liegt, sondern in der Aufstellung der Prämissen, und zwar ist es bald der Obersatz, den wir suchen, in anderen Fällen bildet wieder die Auffindung des Untersatzes den wesentlichen Teil unserer Schlußoperation. Fraglich erscheint nur, ob es noch in den

Bereich einer Logik falle, jene Anweisung zu geben, und ob eine solche Kunst der Erfindung überhaupt möglich ist. Vielleicht müssen wir uns bescheiden, mit Galilei zu sagen: die sicherste Weise, zur Wahrheit zu gelangen, sei: Erfahrungen der Sinne jeder wie immer gearteten Argumentation des bloßen Verstandes den Vorzug zu geben, was, wie Galilei hinzufügt, eigentlich auch im Sinne des Aristoteles ist. Vermöchte die Logik auch nichts weiteres zu leisten als Klarheit und Bestimmtheit in unsere Begriffe zu bringen, Ordnung und Folgerichtigkeit in die Verbindung der Sätze; — schon durch diese Praxis wäre ihre Theorie hinlänglich gerechtfertigt. Allein zunächst und vor allem ist sie eine theoretische Disziplin; und auch die Lehre von den Syllogismen muß neben und vor ihrer regulativen Bedeutung eine rein theoretische besitzen. Unsere wissenschaftlichen Erkenntnisse folgen nicht bloß der Zeit nach aufeinander, sie gehen auch inhaltlich auseinander hervor, und der Syllogismus hat nicht aufgehört, einen Bestandteil unserer Schlußlehre zu bilden, weil wir aufgehört haben, ihn im Sinne des aristotelischen und des mittelalterlichen „Realismus" aufzufassen.

Algebraische Logik.

III. Die Weiterentwicklung der Logik. Nach zwei Richtungen erfolgte seit Aristoteles die Weiterentwicklung der Lehre von den Schlußfolgerungen, dieses Hauptteiles der deduktiven Logik, und im Grunde waren schon bei Aristoteles selbst die Ausgangspunkte für beide Wege gegeben. Obschon an den sprachlichen Ausdruck der Begriffe und Sätze mehr, als wir billigen können, gebunden, und öfters Sprachliches und Logisches ineinander mengend, bediente sich doch Aristoteles zur Darstellung der syllogistischen Verhältnisse einer allgemeinen Bezeichnungsweise für die Begriffe; er setzt an ihre Stelle Buchstaben und ordnet diese in Reihen, welche den einzelnen syllogistischen Figuren entsprechen. So ist eigentlich schon er der Urheber auch der algorithmischen oder mathematischen Logik, des Logikkalküls. Mit Entschiedenheit und aus prinzipiellen Erwägungen hat aber doch erst Leibniz den Weg der mathematischen Darstellungs- und Auffasungsart der logischen Beziehungen betreten. Die Form der Syllogismen, deren Erfindung Leibniz für eine der schönsten und bemerkenswertesten erklärt, die der menschliche Geist gemacht habe, ist, so drückt er sich aus, eine Art allgemeinster Mathematik, deren Bedeutung noch nicht sehr bekannt sei. Leibniz denkt dabei an eine Rechnung auf der Grundlage identischer Sätze; er bringt die Urteile auf Gleichungen, und schon bei ihm findet sich der Grundsatz der „Quantifikation des Prädikats", wonach bei jedem bejahenden Satze das Prädikat partikulär zu verstehen sei. Doch bewegen sich seine Versuche noch im Rahmen der Syllogistik. Erst G. Boole ließ diese Beschränkung fallen; er wurde dadurch zum Schöpfer einer neuen Disziplin, der Algebra der Logik, von der man nur zweifeln kann, ob sie ein neuer Zweig der mathematischen Analysis sei, oder eine Reform der alten Logik

bedeute. Keinesfalls ist sie damit abgetan, daß man sie als „logischen Sport“ bezeichnet. Dadurch, daß sie zeigte, wie ein beliebig komplexes System logischer Sätze nach irgendeinem Elemente des Systems aufzulösen sei, hat sie die Theorie des Schlusses unabhängig gemacht von der Anzahl der Prämissen. Daß sie nicht vermag, die ganze, auch qualitative, Mannigfaltigkeit der Beziehungen der Merkmale und Begriffe wie Summanden oder Faktoren darzustellen, ist kein Einwand gegen sie. Denn diese Darstellung liegt ganz ebenso außerhalb der logischen Auffassung wie sie außerhalb der mathematischen liegt. Gegenstand einer rein logischen Untersuchung können immer nur analytische Beziehungen sein, Beziehungen durch Identität der Inhalts- oder Umfangsteile von Begriffen. Was aber die algebraische Logik dennoch bestimmt, eine logisch-mathematische Spezialität zu bleiben, ist ihr Unvermögen, so wesentliche Unterschiede auszudrücken, wie den Unterschied der drei Schlußfiguren. Hier zeigt der sprachliche Ausdruck seine Überlegenheit über den algebraischen. Gewiß, auch die Sprache ist nur ein Symbol der Gedanken, aber sie ist ihr erstes und nächstes Symbol; künstliche Zeichen dagegen sind Symbole von Symbolen. Wir bedürfen daher immer wieder sprachlicher Sätze, um die Bedeutung der Zeichen zu erklären, und die Gesetze anzugeben, unter denen sie, nach unserer Feststellung, stehen sollen.

Fortbildung der Logik von der Urteilslehre aus.

Die zweite Richtung für die Fortbildung der Logik war gefunden, seit Kant, unbefriedigt durch die Erklärung, welche die Logiker von einem Urteil überhaupt geben, das Merkmal der objektiven Einheit des Bewußtseins der darin enthaltenen Begriffe in die Definition des Urteils aufgenommen hatte. Die Reform der Logik ist zur Reform der Urteilslehre geworden. Alle unsere Erkenntnisse: Erfahrungen, wie gedankliche Überzeugungen, werden nicht bloß in sprachlichen Sätzen oder ihnen äquivalenten Formen ausgedrückt, sie sind auch logisch betrachtet Urteile. Auch der Schluß ist nur ein vermitteltes Urteil über den Zusammenhang von Urteilen. Wir geben daher nicht bloß zu, wir fordern, daß ebenso, wie die Prämissen beweisend sind für die Konklusion, so auch diese beweisend sein muß für die Prämissen; bestreiten aber, daß der Schluß deshalb zu nichts Neuem führt. Auch die Erkenntnis eines analytischen Zusammenhanges ist Erkenntnis; vermehrt sie auch nicht unser Wissen nach außen hin, so klärt sie es doch nach innen hin auf. Besteht aber der Schluß in der Anwendung eines Naturgesetzes, so wird durch ihn entweder eine bisher unbekannte Tatsache entdeckt, oder eine bekannte erklärt. — Wir schließen aus den Anomalieen in den Störungen einer Planetenbahn auf die Existenz eines noch unbekannten Planeten und erklären die Doppelbrechung aus der Ungleichheit der Elastizität in der Richtung der Achsen des Kristalles: in dem einen wie in dem anderen Falle wird unsere Erkenntnis durch den Schluß erweitert. Ist sonach der Schluß mit seinen Prämissen und ihrer Konklusion als einheitliches Ganzes aufzufassen, ist er selbst ein Urteil, das „Zusammenhangsurteil“, so sind auch die natürlichen

Arten der Schlüsse nach den Arten oder Formen der Urteile zu unterscheiden; und es ist der Schlußsatz, der durch seine Form die Art des Schlusses selbst bestimmt.

„Tafel" der Urteile.

IV. Neue Schlußlehre. Eine „Tafel der Urteile" aufzustellen, wird damit zu einer der wichtigsten Aufgaben der Logik. An die Spitze tritt die Einteilung der Urteile hinsichtlich ihrer Objekte in zwei Grundformen. Wie es zwei Gebiete der Erkenntnis gibt, voneinander verschieden und getrennt: das eine, gebildet durch die Beziehungen der Begriffe, das zweite Dasein und Tatsachen umfassend, so gibt es auch zwei Hauptklassen von Urteilen; Sätze über Begriffe und Aussagen über Dinge, oder Realbehauptungen. Diese beiden Urteilsarten lassen sich so wenig wie ihre Objekte unmittelbar ineinander überführen. Ihre wesentliche Verschiedenheit zeigt sich an der verschiedenen Bedeutung der Allgemeinheit, wenn wir diese Sätzen der einen oder solchen der anderen Art zuschreiben. Ein allgemeiner Satz von der Form: alle A sind B, kann bedeuten: die A, welche B sind, sind alle A, anders ausgedrückt: es gibt in Wirklichkeit kein Ding A, welches nicht zugleich B ist, keinen Menschen, der nicht auch sterblich wäre, kurz eine Klasse A, die nicht B ist, existiert nicht. Die Allgemeinheit ist hier die empirische Allheit der verglichenen Fälle, und der Schluß von einem solchen Allgemeinen auf das Besondere und Einzelne hat zu seinem Prinzip das „dictum de omni et nullo". Die nämliche Formel: alle A sind B, von einem begrifflichen Satze gebraucht, hat den wesentlich verschiedenen Sinn: A ist notwendig B — das ebene Dreieck im Euklidischen Raume notwendig das Dreieck mit der Winkelsumme von zwei Rechten —, hier ist die Allgemeinheit eine rationelle und absolute, von der Existenz und Zahl der Fälle, oder der Wiederholung des Begriffes, schlechthin unabhängige. Es gibt ein untrügliches Kennzeichen, in jedem einzelnen Falle zu unterscheiden, welche Art Allgemeinheit ein bestimmter Satz hat. Schon Locke hat es angegeben: jeder Satz, von dessen Wahrheit oder Falschheit eine gewisse Erkenntnis möglich ist, betrifft kein Dasein, jeder partikuläre, bejahende oder verneinende Satz dagegen, der aufhört, gewiß zu sein, sobald man versucht, ihn allgemein zu machen, hat nur allein wirkliche Existenz zum Gegenstande. Kein empirischer Satz läßt sich auf dem Wege der Empirie allein in einen unbedingt allgemeinen oder notwendig gültigen Satz verwandeln; es bedarf dazu stets der Vermittlung eines begrifflich allgemeinen Satzes in Gestalt eines Gesetzes, und auch dann noch bleibt das rein Empirische in ihm mit der Klausel versehen: weitere Prüfung vorbehalten.

Hauptarten der direkten Schlüsse.

Aus dieser Grundunterscheidung der Urteile ergeben sich unmittelbar zwei Hauptarten von Schlüssen: Schlüsse aus Sätzen über Begriffe und solche aus Realbehauptungen oder Urteilen über Dinge. Ist der Schlußsatz ein Satz von unbedingter oder rationeller Allgemeinheit, drückt er

also eine Beziehung von Begriffen aus, so müssen auch die Prämissen Beziehungen von Begriffen zum Gegenstande haben oder reine Begriffssätze sein; die Zahl der Prämissen ist dabei nicht beschränkt. Jede Verkettung rein analytischer Schlüsse, aber auch die Verbindung von Axiomen zu Lehrsätzen und der Lehrsätze zu weiteren Folgerungen in der Weise Euklids liefern dazu Beispiele. Ist der Schlußsatz eine einfache Realbehauptung, gibt er dem bloßen Stattfinden einer Tatsache Ausdruck, so sind auch die Sätze, aus denen er gefolgert ist, einfache Realbehauptungen. Auch hier ist die Zahl der Urteile nicht festgelegt Nun kann aber der Schlußsatz Tatsächlichkeit und Notwendigkeit in bezug auf ein und dasselbe Objekt behaupten. In diesem Falle ist ein allgemeingültiger und notwendiger Satz, ein mathematisches Naturgesetz z. B., als Obersatz vorauszusetzen, dem ein Satz von tatsächlicher Gültigkeit untergeordnet wird; nur so kann der Schlußsatz die Bedeutung eines tatsächlichen Satzes mit der eines notwendigen verknüpfen. Diese sehr wesentliche Schlußart, man kann sie von ihrem hauptsächlichen Anwendungsgebiete den Schluß der experimentellen Wissenschaften nennen, entspricht, wie man sieht, dem ersten Modus des ersten aristotelischen Schemas; auch kannte Aristoteles selbst diese Verbindung eines Satzes der Notwendigkeit mit einem solchen des Stattfindens zum Schlusse auf notwendiges Stattfinden, merkwürdigerweise jedoch, ohne ihre prinzipielle Bedeutung zu beachten. In diesem Schlusse allein ist die eine der beiden Prämissen auch der Bedeutung nach und nicht bloß äußerlich der Obersatz, und der Schlußsatz folgt hier, gegen die übliche Regel, der „stärkeren“ Prämisse. Schon darum findet hier ein Fortschritt des Erkennens statt. Überdies vollzieht sich in dieser Form, wie schon bemerkt, die Anwendung eines Naturgesetzes, es sei zur Entdeckung einer noch unbekannten oder zur Erklärung einer bekannten Tatsache. Mit dem Begriffe eines Naturgesetzes verbinden wir das Merkmal ausnahmsloser Gültigkeit. Mit welchem Rechte, hat die Erkenntnistheorie zu prüfen; um den Schluß aus einem solchen Gesetze logisch zu rechtfertigen, genügt, daß sicher der im Gesetze ausgedrückten mathematischen Funktion der Naturgrößen wahre Allgemeinheit zukommt. — Eine besondere Stelle nimmt die dritte syllogistische Figur ein. Ihre Schlußsätze sind, der logischen Bedeutung nach, verneinend, auch wo sie dem Wortlaute nach bejahend sind. Sie verneinen auf Grund eines oder mehrerer Beispiele die vermeintliche Allgemeinheit eines Satzes. Der Buddhismus zeigt, daß es auch atheistische Religionen geben kann, heißt: es ist falsch, daß Religion und Theismus irgendeiner Gestalt notwendig zusammengehören, geschweige, daß sie dasselbe sind. Und da es uns nur auf die Widerlegung dieser gewöhnlichen Meinung ankommt, lassen wir im Schlußsatz das Beispiel fallen. Nicht alle syllogistischen Schlüsse sind Schlüsse durch Subsumtion; denn es gibt in der dritten Figur eine gültige Schlußweise aus zwei allgemein verneinenden Vordersätzen (Lotzes Schlußmodus): — ist ein anderes, überdies zur Sache gehöriges Beispiel.

In allen dergleichen Fällen ist der Satz, den wir verneinen wollen, in Gedanken zu ergänzen; die Figur selbst enthält ihn nicht, sie enthält auch keinen wirklichen Obersatz, sie wehrt nur die Möglichkeit ab, falsche Sätze als Obersätze zu gebrauchen. Den Geist von Vorurteilen, in Gestalt übereilter Verallgemeinerungen, zu befreien, ist ihre wichtige Funktion.

Bacons Induktion.

V. Die Logik der Induktion. Wie in der Geschichte der Philosophie überhaupt, war auch in der Geschichte der Logik die Schöpfung der modernen Wissenschaft das Ereignis, das ihre zweite Epoche herbeiführte, die Epoche der induktiven Logik. Nicht Bacon, ein Mann des Plänemachens, ein dilettierender Kopf, — der Schöpfer der neueren Wissenschaft selbst hat auch das „neue Organon" geschaffen. Bacons Induktionsmethode steht sogar hinter der von Aristoteles gelehrten tatsächlich zurück, auch enthält sie, bis auf die kleine Korrektur der Berücksichtigung der „negativen Instanzen", nichts Neues. Aristoteles hat der Induktion ihre richtige Stelle angewiesen. Er betrachtet den induktiven Schluß als die Umkehrung des deduktiven. Während dieser, der Syllogismus, durch den Mittelbegriff zeigt, daß der Oberbegriff dem Unterbegriff zukommt, hat die Induktion durch den Unterbegriff zu zeigen, daß der Oberbegriff dem Mittelbegriff zukommt. Sie hat die Obersätze der Syllogismen aufzufinden. Aristoteles will induktiv, durch die einzelnen Fälle, die allgemeine Verbindung zweier Begriffe erweisen (in seinem, freilich wunderlichen Beispiel der Begriffe: langlebig und gallenlos zu sein), sein Schluß stützt sich auf das Vorkommen zweier verschiedener Eigenschaften an den nämlichen Dingen; Bacon dagegen geht der nämlichen Eigenschaft oder Erscheinung (der Wärme in seinem Beispiel) in den verschiedenen Fällen ihres Vorkommens nach, seine Absicht ist, induktiv die Definition ihres Wesens, ihrer „Form" zu finden. In der Weise des Aristoteles schließen auch wir noch (um ein sinnvolles Beispiel zu wählen) auf die Zusammengehörigkeit von Doppelbrechung und einachsiger Kristallform, wogegen in der Methode Bacons noch keine Induktion durchgeführt worden ist, auch von Bacon selbst nicht; denn seine „Tabelle der Anwesenheit" von Wärme schließt charakteristisch genug mit einem „und so weiter".

Galilei über den rein induktiven Schluß.

Weder der Weg Bacons aber, noch auch das Verfahren des Aristoteles führt zum Ziele. Wir wollen wissen, wie, um in unserem Beispiele fortzufahren, Doppelbrechung und Kristallform zusammenhängen, wie diese die Ursache von jener ist, und dies eben vermag bloße Induktion nicht zu zeigen. Sie liefert höchstens eine empirische Regel als Material für die Erklärung, die wir suchen, die Erklärung selbst kann sie nicht geben. Diese liegt überhaupt nicht auf dem Wege der Vergleichung der Fälle und der Abstraktion ihrer in die Beobachtung fallenden übereinstimmenden Merkmale. Galilei zuerst hat dies erkannt. Durch reine Induktion läßt sich nach ihm eine irgend wertvollere Erkenntnis

nicht erzielen. Denn soll der induktive Schluß durch alle Einzelfälle geführt werden, so ist er unmöglich, wo die Zahl der Fälle nicht zu erschöpfen ist, und unnütz, wo er möglich ist. Er kann immer nur die Summe der einzelnen Fälle ziehen, und in einen Satz von empirischer Allgemeinheit zusammenfassen, was wir schon wissen, ohne zur Erkenntnis der Natur der Fälle das geringste hinzuzufügen. Galilei setzt daher die Analyse des einzelnen Falles an die Stelle der Vergleichung der vielen oder der sämtlichen Fälle derselben Art: er setzt die Analyse an die Stelle der Abstraktion. Die Richtigkeit dieses Verfahrens erhellt sofort, wenn wir erwägen, daß schon jeder einzelne Vorgang in der Natur, für sich genommen, das Gesetz seines Geschehens enthalten muß. Die Ermittlung dieses Gesetzes in dem einen Falle bringt also das Verständnis aller Fälle derselben Art mit sich, und die Verallgemeinerung ist hier die Folge der Erkenntnis, nicht umgekehrt die Erkenntnis eine Folge der Verallgemeinerung. Eine neue Art von Begriffen war damit gefunden, die der Gesetzesbegriffe, und der wissenschaftlichen Erkenntnis eine neue Aufgabe gestellt.

Plato und Galilei.

Zwar war auch dem Altertume die analytische Methode nicht unbekannt. Plato hat sie entdeckt, aller Wahrscheinlichkeit nach bei dem Versuche, gewisse geometrische Aufgaben aufzulösen. In ihrer Anwendung auch auf Probleme der reinen Philosophie führt sie den Namen der „hypothetischen Begriffserörterung", den ihr wohl zuerst Zeller, mit Beziehung auf Aussprüche Platos, gegeben hat. Es handelt sich bei ihr um die Prüfung einer Annahme, die zur Lösung einer Aufgabe eingeführt wird, durch Entwicklung ihrer Konsequenzen und Vergleichung der Konsequenzen mit dem Gegebenen oder Anerkannten. Der subsumierenden Deduktion des Syllogismus ist damit eine konstruierende gegenübergestellt, und daß diese einen Fortschritt des Erkennens bewirkt, liegt am Tage.

Galileis Methode.

In der Methode Galileis ist diese Methode Platos enthalten; nur fügt Galilei einen wesentlichen Bestandteil hinzu: das Experiment. Plato prüft die theoretischen oder begrifflichen Konsequenzen seiner Annahmen wieder an Begriffen; er bleibt bei der Begriffsforschung und reinen Mathematik stehen. Galilei, der von Erfahrungen der Sinne ausgeht, wendet sein analytisches Verfahren, den „metodo risolutivo", den er den Weg der Erfindung nennt, auf Erscheinungen in der Natur an und prüft die Folgen seiner Annahme an Tatsachen der Erfahrung durch den Versuch. Dabei ist jedoch zu beachten, daß dies Tatsachen sind, die selbst erst unter Anleitung der Theorie, die durch sie geprüft werden soll, aufzufinden waren. Und wie die Erfahrung die Theorie bestätigt, so erweitert die Theorie die Erfahrung. Die Geschichte der Entdeckung und des Beweises der Gesetze des freien Falls der Körper wird für immer das Paradigma der neuen Methode bleiben. Und was dieser Geschichte ihre entscheidende Bedeutung gerade für das Studium und die Fortbildung der Logik verleiht, ist das völlig klare Bewußtsein, das Galilei von seinem Verfahren

besaß. Auf Anlaß der Beobachtung, daß fallende Körper eine Geschwindigkeitszunahme oder Beschleunigung erfahren, führte Galilei „nach langen Überlegungen“ zur Erklärung der Fallerscheinungen den Begriff der gleichförmig beschleunigten Bewegung ein, der Geschwindigkeitszunahme im Verhältnis der Zeit, und leitete daraus das Verhältnis der Räume zu den Zeiten ab. Nun läßt er in Gedanken die natürlich beschleunigte Fallbewegung mit der gleichförmig beschleunigten Bewegung zusammenfallen und zeigt durch den Versuch auf der schiefen Ebene, daß „das, was das Experiment den Sinnen vorführt, den erläuterten Erscheinungen durchaus entspricht“, womit die Hypothese bewiesen ist, d. h. aufgehört hat, Hypothese zu sein. Die Theorie erläutert die Erscheinungen, die erläuterten Erscheinungen bewahrheiten die Theorie. In diesem Wechselverhältnis von Erfahrung und Denken, dem Zusammenwirken, ja der Einheit von Induktion und Deduktion besteht das Wesen der experimentellen Methode, mag es auch in verwickelten Fällen weniger leicht zu erkennen sein, als in jenem, auch durch seine Einfachheit klassischem Beispiele. — Auf das analytische Verfahren folgt das synthetische, der „metodo compositivo“; es geht von dem gedanklich wie sachlich Einfachen in der Erkenntnis, das jenes ermittelt, zu dem Zusammengesetzten, ungleich dem Verfahren der alten Wissenschaft und ihm überlegen, das von dem Allgemeinen zum Besonderen führt. „Wie in der Mathematik, so muß auch in der Naturphilosophie bei der Erforschung der schwierigen Dinge die analytische Methode der synthetischen vorhergehen“, erklärte auch Newton.

Einheit der wissenschaftlichen Methode.

Die moderne Logik ist zugleich mit der modernen Wissenschaft entstanden; diese aber war zunächst Naturwissenschaft, oder, wofür sie sich selbst erklärte: Naturphilosophie. Man glaube aber nicht, daß der wissenschaftliche Beweis in den sogenannten Geisteswissenschaften nach wesentlich anderen Methoden geführt wird, oder die Auffindung seiner Ausgangspunkte sich anders vollzieht, wie auf dem Gebiete der Naturwissenschaften. Zwar wurde neuerdings versucht, zwischen den „Gesetzeswissenschaften“ und den historischen Disziplinen eine weite Kluft aufzutun, bis zu einem Gegensatz beider, und es mag richtig sein, daß das Erkennen dort mehr auf das Allgemeine geht, hier sein Interesse an dem Einzelnen, ja Einmaligen nimmt. Ein Dualismus auch der Methoden aber läßt sich daraus nicht ableiten. Sollte wirklich in den historischen Wissenschaften im engeren Sinne Auswahl und Ordnung der Tatsachen aus den Gesichtspunkten allgemein gültiger Kulturwerte erfolgen, so müssen doch diese Wertbegriffe entweder vorausgesetzt werden, als irgendwie gegeben oder postuliert, und dann ist die Methode ihres Gebrauches die synthetische, oder sie werden durch Rückschluß aus den historischen Tatsachen gefolgert, und das Verfahren, das dabei befolgt wird, ist das analytische. Niemals können sachliche Prinzipien die allgemeine Form des wissenschaftlichen Beweises ändern. Die Wissenschaften, geschieden durch ihre Gegenstände, sind durch die Methode zur Einheit des Wissens verbunden.

Methodenlehre zu sein, zu zeigen, wie das Wissen beschaffen ist, in welchen Beziehungen seiner Elemente es besteht, wird für immer die Hauptangelegenheit der Logik bleiben. Der methodologische Gesichtspunkt ist der ihr wesentliche, wie er auch der ursprüngliche war und schon ihre Entstehung beherrscht hat. Auch sind alle wirklichen Fortschritte der Logik in der neueren Zeit Fortschritte in der Methodenlehre gewesen, wogegen die Rubriken der Elementarlehre, einmal aufgestellt, nicht mehr erweitert werden konnten. Vor allem ist es die Theorie der induktiven Methode (nicht zu verwechseln mit dem rein induktiven Schlusse), die seit Hume, dem Mill folgte, im Mittelpunkte der logischen Untersuchung blieb. Was aber Hume, von der Grundlage der reinen Erfahrung aus, suchte, ohne es vollständig finden zu können, war in dem Werke Galileis und seiner Nachfolger bereits enthalten und brauchte nur herausgestellt zu werden. Ohne Deduktion, so haben wir erkannt, ist auch eine Induktion nicht möglich. Sie ist selbst, in einem wesentlichen Stadium ihres Prozesses, eine hypothetische Deduktion, eine Konjektur vermittels eines deduktiven Schlusses. Es gibt in Wahrheit nur Ein Schlußverfahren in zwei Richtungen seiner Anwendung: der direkten, die von den Prämissen aus zu dem Schlußsatze vorschreitet, und der umgekehrten, die von dem Schlußsatz aus zurück auf die Prämissen führt. Und wie jede inverse Operation die direkte, deren Umkehrung sie ist, zu ihrer Voraussetzung hat, so setzt auch der indirekte Rückschluß den direkten Schluß voraus. Die induktive Methode beginnt mit einem solchen Rückschluß. Wir betrachten eine zu untersuchende Erscheinung als ableitbar von gewissen Voraussetzungen und führen, geleitet von der Natur der Erscheinung, versuchsweise eine dieser möglichen Voraussetzungen ein, um sie deduktiv in ihre Folgen zu entwickeln und zu sehen, „ob die denknotwendigen Folgen unseres (hypothetischen) Bildes wieder die Bilder der naturnotwendigen Folgen des abgebildeten Gegenstandes sind“. Erfahrung der Sinne als Ausgang, durch die Theorie erweiterte, experimentelle Erfahrung als Schluß: — zwischen diesen beiden Endpunkten verläuft die Induktion, und die Zwischenstadien des Prozesses sind von deduktiver Natur.

Bedeutung der Methodenlehre für die Logik der Gegenwart.

So brauchte die Logik in der Tat seit Aristoteles keinen Schritt rückwärts zu tun, wohl aber hat sie auf dem ihr von Aristoteles gewiesenen Weg mehr als einen Schritt vorwärts getan. Gegenüber der neueren im 17. Jahrhundert geschaffenen, in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts machtvoll entwickelten Wissenschaft zu leisten, was Aristoteles der Wissenschaft seiner Zeit gegenüber geleistet hat, — dies ist in kurzen Worten die Aufgabe ihrer Gegenwart, wie es auch das Programm ihrer Zukunft enthält.

B. Erkenntnistheorie.

Verhältnis zur Logik.

I. Ihre Probleme. Die Logik bedarf nicht der Erkenntnistheorie zu ihrer Begründung. Als die Lehre von der Form einer Wissenschaft überhaupt ist sie selbst die allgemeinste wissenschaftliche Disziplin, die keine andere mehr über sich hat, sie kann daher nicht weiter begründet werden, wie sie auch keiner weiteren Begründung bedarf. Wohl aber schließt sich an ihre Untersuchungen, namentlich jene der Methodenlehre, eine Reihe allgemeiner Fragen an, die zu keiner Wissenschaft in gleich naher Beziehung stehen, wie zu ihr, die Psychologie nicht ausgenommen.

Die Logik nimmt die Objekte des Denkens als gegeben an, sie betrachtet sie lediglich nach den Verhältnissen, die sie zueinander haben, sofern sie gedacht werden; mit der Frage dagegen des Ursprungs unseres gegenständlichen Wissens hat sie sich, als reine Logik, nicht zu befassen. Ihre Wahrheiten bleiben, was sie sind, woher auch immer die Objekte des Denkens stammen mögen; sie bleiben „Wahrheiten an sich" und bilden die Theorie der Gewißheit der Erkenntnis ihrer Form nach. Desgleichen vermag die Logik nur zu zeigen, wie unter der Voraussetzung der Gesetzlichkeit alles Geschehens in der Natur auf gültige Weise Naturgesetze abzuleiten und zu beweisen sind, das Stattfinden dieser Voraussetzung selbst und ob es von nur tatsächlicher oder darüber hinaus von notwendiger Gültigkeit sei, ist kein Gegenstand ihrer Untersuchung. Das Prinzip unserer induktiven Folgerungen: der allgemeine Kausalsatz ist kein rein logischer Grundsatz; es behauptet etwas von den Dingen selbst und kann daher für die Logik nie mehr bedeuten als ein Postulat unseres Erkennens; der Beweis dieses Postulates, er mag nun zu erbringen sein oder nicht, gehört jedenfalls nicht in ihren Bereich.

In solchen, von der Logik nicht zu lösenden Fragen hat die kritische Erkenntnistheorie ihre Aufgaben. Sie prüft die Quellen unseres Wissens und stellt den Grad seiner Berechtigung fest. Der Ursprung der Erkenntnis, ihre Realität oder Gültigkeit von den Dingen, die Bestimmung ihrer Grenzen — dies sind die Probleme von der umfassendsten Bedeutung, von denen sie handelt. Ihr Gegenstand ist die Wissenschaft ihrem Gehalte nach; zusammen mit der Logik, welche die Form der Erkenntnis bestimmt, bildet sie daher die allgemeine Wissenschaftslehre. Philosophie und positive Forschung treten durch sie in Kontakt. Für die Philosophie aber ist sie, und nicht die Metaphysik, die eigentliche Grundwissenschaft; denn sie erst hat zu entscheiden, ob über den Umkreis der Erfahrung und positiven Wissenschaft hinaus eine theoretische Erkenntnis überhaupt noch möglich sei. Sogar geschichtlich hat diese Frage nach der Möglichkeit einer Metaphysik den Anstoß zu ihrer Entstehung gegeben. Es mag dahingestellt bleiben, ob sie selbst auch alle weiteren Probleme der theoretischen Philosophie umfasse; sicher ist, daß sie alle beherrscht. Jeder der philosophischen Weltanschauungen, die im Laufe der Geschichte hervor-

getreten sind, entspricht eine bestimmte Art, das Wesen der Erkenntnis aufzufassen; es gibt zu jeder einen zugehörigen erkenntnistheoretischen Standpunkt, gleichviel ob sich der Urheber des Systemes selbst dessen bewußt war oder nicht. Daher lassen sich die Grundtypen der philosophischen Systeme nach den möglichen erkenntnistheoretischen Richtungen ordnen und überblicken, zum augenscheinlichen Beweis der zentralen Stellung, welche die Erkenntnistheorie in der Philosophie und Wissenschaft einnimmt.

Die Frage nach dem Ursprung der Erkenntnis hat eine doppelte Bedeutung.

Die Frage nach dem Ursprung der Erkenntnis hat einen doppelten Sinn, und es ist notwendig, ihre beiden Bedeutungen sorgfältig zu unterscheiden. Sie kann die Frage nach der Entstehung und Entwicklung unserer Vorstellungen sein, und für diese psychologische Frage hat auch das Ursprüngliche in unserer Erkenntnis den psychologischen Sinn des Anfänglichen, der Zeit nach Ersten in der Ausbildung des Bewußtseins. Wir wollen wissen, wie der Mensch zu seinen Vorstellungen der Dinge gekommen sei, kraft welcher Fähigkeiten und Akte seines Geistes, und suchen zur Erklärung dafür die psychischen Vorgänge in ihre elementaren Prozesse zu zerlegen, die in Verbindung mit äußeren Ursachen zur Entwicklung des Bewußtseins führen. Kurz, hier ist von der Entstehung der Erfahrung und der Erwerbung von Erkenntnis die Rede. Verschieden von dieser psychologischen Frage nach dem Ursprung unseres Wissens ist die erkenntnistheoretische; ursprünglich in ihrem Sinn ist nicht das der Zeit nach Frühere, sondern das der Ordnung der Begriffe nach Vorangehende, also die Erkenntnis Bedingende, im Unterschied von dem, was in ihr abgeleiteter Natur ist. So geht, um ein Beispiel Kants und in Kants Worten anzuführen, „die Zeit als formale Bedingung der Möglichkeit der Veränderungen vor diesen objektiv (d. i. dem Begriffe nach) voran, allein subjektiv und in der Wirklichkeit des Bewußtseins ist diese Vorstellung, so wie jede andere, durch Veranlassung der Wahrnehmungen gegeben". Wir wollen in der Erkenntnistheorie die objektiven Voraussetzungen des Wissens ermitteln, nicht seinen subjektiven Quellen nachgehen; hier ist daher unsere Frage: was Erfahrung als solche enthalte, Erkenntnis ihrem Begriffe nach bedeute und unter welchen Bedingungen Erfahrung Erkenntnis ist. Psychologie und Erkenntnistheorie meinen demnach bei der Frage nach dem Ursprung unserer Vorstellungen Verschiedenes, ja Ungleichartiges, und diesen Unterschied muß man sich gegenwärtig halten, um den Sinn zu verstehen, in welchem bei Kant, und schon vor ihm bei Hume, von Erkenntnissen a priori die Rede ist. A priori-sein bedeutet nicht: vor der Erfahrung im Geiste präexistieren; ausdrücklich lehnt Kant ein solches „Präformationssystem" des Geistes ab, es bedeutet: unabhängig von der Erfahrung erkennbar sein, drückt also ein begriffliches, nicht ein zeitliches Verhältnis zur Erfahrung aus. Die Kennzeichen der Apriorität: wahre Allgemeinheit und strenge Notwendigkeit, sind innere Merkmale gewisser Erkenntnisse selbst, nicht Folgen

ihrer Entstehung aus dem Subjekte. Apriorismus und Entwicklunglehre schließen daher keineswegs, wie immer wieder behauptet wird, einander aus; sie können zusammen bestehen, ihre Ergebnisse können sich niemals stören oder widersprechen, denn sie behandeln ganz verschiedene Aufgaben. Die Meinung vollends, Kant sei durch Darwin widerlegt, sollte ihres Unverstandes wegen nicht länger ernst genommen werden. Durch Berufung auf die Entwicklung des Bewußtseins läßt sich nichts gegen die Annahme von Erkenntnissen a priori entscheiden. Entwickelt sind alle unsere Erkenntnisse, auch diejenigen, die um ihrer Bedeutung willen a priori heißen. So war es auch die Meinung Kants, der sich in der Frage der Entstehung der Begriffe für die Entwicklungslehre, die Theorie ihrer „Epigenesis" erklärte.

Locke, Hume und Kant.

II. Entwicklung der Erkenntnistheorie. Zwar begann die Erkenntnistheorie in Lockes Versuch über den menschlichen Verstand mit einer psychologischen Reflexion über den Ursprung der Begriffe; Locke verfolgte jedoch seine Vorstellung über ihre Abstammung aus äußerem und innerem Sinn nicht weiter ins einzelne. Den größten Teil des zweiten Buches des Essay, das von den „Ideen" handelt, als dem Material des Erkennens, nimmt die Analyse des Inhalts der Vorstellungen ein, und im vierten Buche, der eigentlichen Erkenntnistheorie Lockes, ist überhaupt von der Entstehung der Begriffe nicht mehr die Rede. Hume hat in der zweiten, reiferen Darstellung seiner theoretischen Philosophie das Psychologische der ersten in die Einleitung verwiesen und man kann die hier aufgenommenen Erörterungen überschlagen, ohne für das Verständnis der Hauptsache: der Prüfung des Erkenntniswertes der reinen Erfahrung irgend Wesentliches zu vermissen. Kant endlich hält sich an die „transzendentale" Aufgabe, die objektive Gültigkeit der reinen, von der Erfahrung unabhängigen Erkenntnisse für die Erfahrung zu beweisen. Er redet zwar, in der Sprache der Psychologie seiner Zeit, von Erkenntnisvermögen, handelt aber in Wahrheit von Erkenntnisarten. So untersucht er nicht die „Sinnlichkeit", als das Vermögen des Subjektes, Vorstellungen zu empfangen, sondern die Begriffe des Raumes und der Zeit, nicht Verstand und Vernunft als Kräfte oder Fähigkeiten des Geistes, sondern die logischen Einheitsbegriffe in Urteilen, die, auf mögliche Anschauung bezogen, die Bedeutung von Kategorieen oder reinen Verstandesbegriffen gewinnen, und die Ideen oder Begriffe der reinen Vernunft, sofern sie als Werkzeuge für metaphysische Erkenntnisse betrachtet werden. Ja, so nebensächlich erschien ihm für seinen Zweck die psychologische Frage nach dem Ursprung der allgemeinen Erkenntnisbegriffe, daß er schreiben konnte: „diese Begriffe mögen uns beiwohnen, woher sie wollen, (die Frage ist:) woher nehmen wir die Verknüpfung derselben?", das will sagen: wie läßt sich ihre Verknüpfung als gültig von den Dingen beweisen? In diesen objektiven Charakter der

Erkenntnistheorie muß man sich einleben, um das Eigentümliche ihrer Fragestellung und den Unterschied ihrer Methode von der psychologischen Analyse zu sehen.

Die beiden Hauptrichtungen in der Erkenntnistheorie der Gegenwart.

Erkenntnistheoretische Untersuchungen beherrschen schon durch ihre Zahl die Philosophie der Gegenwart. Aber auch über die eigentliche Fachphilosophie hinaus sehen wir Mathematiker und Naturforscher sich an ihnen beteiligen. Für jene bilden namentlich die Fragen nach den Grundlagen der Geometrie und dem Verhältnis von Anschauung und Denken in ihr den Gegenstand solcher Untersuchungen. Indem diese die Denkbarkeit Nicht-Euklidischer Geometrieen zeigten, bestätigten sie den einen Teil der Lehre Kants, wonach die geometrischen Axiome nicht denknotwendig (in Kants Terminologie nicht analytische Sätze) sind, während sie den anderen, der ihre anschauliche Notwendigkeit erklärt, nicht widerlegten. Die Naturforschung ihrerseits ist zu Ergebnissen gelangt, die schon vermöge ihrer prinzipiellen Wichtigkeit und außerordentlichen Allgemeinheit zugleich von philosophischer Bedeutung sind. Zu dem Satze von der Erhaltung der Masse ist um die Mitte des vorigen Jahrhunderts der Satz von der Erhaltung der Energie hinzugekommen, eine halb philosophische Entdeckung, wie ein Naturforscher sie genannt hat. In der Tat haben auch richtige Vorstellungen über den Kausalzusammenhang der Vorgänge in der äußeren Natur wesentlich zu seiner Auffindung verholfen. Und noch ein drittes Gesetz außer den Grundsätzen der Erhaltung von Materie und Energie bezieht sich gleich diesen auf das Ganze der unserer äußeren Erfahrung zugänglichen Welt, der Sinnenwelt: das Prinzip der Vermehrung der Entropie. Es steht neben den beiden genannten Prinzipien und nimmt eine Ausnahmestellung ein, sofern es das einzige uns bekannte Gesetz ist, das die allgemeine Richtung des Geschehens in der Natur bestimmt. So weittragende Fortschritte des Naturerkennens fordern von selbst zur Untersuchung ihrer Grundlagen auf. Außerdem aber scheinen noch infolge der Entdeckung neuer Tatsachen gewohnte naturwissenschaftliche Vorstellungen und Theorieen unsicher geworden zu sein, und der Naturforscher sieht sich auch aus diesem Grunde genötigt, Erfahrung und Theorie, die Fundamente seiner Lehrgebäude, von neuem zu prüfen. Auch die Kluft zwischen der unbelebten und belebten Natur ließ sich trotz aller Bemühungen nicht überbrücken; vitalistische Hypothesen, zu denen man wieder greift, sind ein Auskunftsmittel, das nur geeignet ist, unsere Unwissenheit zu verdecken, während die Kluft selbst dadurch erweitert wird. Wohl aber gewinnt solchen Versuchen gegenüber Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft für die Gegenwart neues Leben. — So haben Philosophie und Naturwissenschaft auf dem gleichsam neutralen Boden der Erkenntnistheorie eine Annäherung vollzogen, die zu den höchsten Hoffnungen berechtigt und bestimmt zu sein scheint, die wissenschaftliche Denkart umzugestalten und eine Revolution in unserer Gesamtauffassung der Dinge herbeizuführen.

Die Erkenntnistheorie in der Wissenschaft der Gegenwart.

III. Der erkenntnistheoretische Positivismus. In zwei Hauptrichtungen bewegen sich die erkenntnistheoretischen Bestrebungen der Gegenwart. Die eine folgt den Spuren Humes, obschon ihre Vertreter dies nicht zu wissen scheinen; die zweite setzt mit Bewußtsein den Weg fort, den Kant vor mehr als einem Jahrhundert der Erkenntniskritik gewiesen hat. Die, welche ihr folgen, suchen die Fäden, welche Philosophie und positive Forschung zu wechselseitigem Nutzen verbinden, dort wieder anzuknüpfen, wo sie durchschnitten worden waren. Nur in ihren Ausgangspunkten und Zielen sind hier die beiden Richtungen zu charakterisieren.

Das Prinzip der Denkökonomie.

Der moderne Positivismus, die Philosophie der reinen Erfahrung, betrachtet und behandelt die allgemeine Aufgabe des Erkennens als Minimumaufgabe, als das „Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes“: eine Analogie mit einem Prinzip der Mechanik wird zur Norm des wissenschaftlichen Denkens gemacht. Die Wissenschaft soll nur dazu bestimmt und geschaffen sein, Erfahrungen zu ersetzen, Erfahrungen zu ersparen: dies sei ihre ökonomische Funktion, und diese ihr wahrer und einziger Zweck. Wir fühlen, wird uns gesagt, das Ökonomisieren der Gedanken als biologisches Bedürfnis, sein Gelingen als angenehme Entlastung. Diese Ersparung der Prinzipien sei nicht bloß ein ökonomischer Grundsatz der Vernunft, sondern ein inneres Gesetz der Natur. Nun ist es gewiß eine richtige, schon einem großen Scholastiker bekannte Maxime der Methode, in den Voraussetzungen des Wissens möglichst große Sparsamkeit walten zu lassen; der Grund davon braucht, aber kein rein ökonomischer zu sein. Auch die ästhetische Vereinfachung, die Kunst des Weglassens ist mehr als nur ökonomisch. Denkökonomie ist kein erkenntnistheoretisches Prinzip, sondern bestenfalls eine biologische Hypothese, und als solche logischer und erkenntnistheoretischer Beurteilung unterworfen; wie sollte sie selbst also Logik und Erkenntnistheorie begründen können? Sie mag geeignet sein, eine der Folgen der Erkenntnis anzugeben, sicher erschöpft sie deren Bedeutung nicht, noch genügt sie auch nur, ihr Verfahren zu beschreiben. Auch hat sie nie ein Forscher bewußterweise zum Ziele seiner Forschung gemacht. Einsicht in die Notwendigkeit des Geschehens suchte Galilei, und darum lehrte er, die Verhältnisse der Erscheinungen auf mathematische Gesetze zurückzuführen. Nicht Bequemlichkeit (um einen stärkeren Ausdruck Lamberts nicht zu gebrauchen), sich und anderen Erfahrungen zu ersparen, ist das Bedürfnis des Forschers; was er erstrebt, war und ist das Verständnis der Tatsachen, der Sieg des Gedankens über den Stoff. Die Naturgesetze sind gewiß auch Ableitungsformeln für Erfahrungen, aber sie sind mehr als dies, und weder ihre eigentliche Bedeutung liegt in diesem Nebenerfolg, noch das Motiv, das zu ihrer Aufsuchung treibt. Denken wir uns, alle Tatsachen der Wahrnehmung seien uns bekannt und stünden offen vor unseren Sinnen da: — wenn wirklich die Ersparung von Erfahrungen der Zweck der Erkenntnis wäre, so müßte in diesem Falle das Bedürfnis des Erkennens

erlöschen. In Wahrheit würden wir auch dann nicht aufhören, nach Gesetzen zu forschen, vorausgesetzt nur, unser Geist bliebe, was er ist. Niemals können Tatsachen die Gesetze ersetzen. Zwar sind diese in gewissem Sinn in den Tatsachen der Natur enthalten, sie wären sonst nicht Naturgesetze, aber durch sinnliche Erfahrung allein sind sie nicht zu erkennen. Man kann Gesetze nicht wahrnehmen, und die Notwendigkeit nicht sehen. Auch bei vollkommener Erfahrung blieben Kenntnis und Erkenntnis verschieden; und Gesetze sind mehr als bloße Stellvertreter von Tatsachen.

Humes biologische Erkenntnistheorie.

Der erste, der die Erkenntnis biologisch erfaßte, war Hume, und verglichen mit seinem Positivismus bedeutet das moderne Gegenstück keinen Fortschritt. Da sich unsere natürlichen Überzeugungen, unsere „Vernunft", durch Vernunft nicht rechtfertigen und ebensowenig durch Erfahrung beweisen lassen (Erfahrung beruht vielmehr auf ihnen), so müssen sie, lehrt Hume, aus einem Prinzip stammen, früher und mächtiger als Vernunft und Erfahrung. Dieses Prinzip ist ein Instinkt, eine Äußerung des Willens zum Leben; unsere natürlichen Überzeugungen sind Gewohnheiten und ihr Ursprung ein biologischer, daher brauchen sie nicht erst logisch, auf dem Umwege durch lange und immer unsichere Argumentationen begründet zu werden. Hume wies nach, daß reine Erfahrung keine Erkenntnis ist und Wissenschaft auf reine Erfahrung sich nicht gründen läßt. Da er aber an dem Erfahrungsursprung aller Begriffe festhielt, mußte er mit der Leugnung aller Möglichkeiten von objektiver Erkenntnis enden, und um aus diesem totalen Skeptizismus gegen Vernunft und Erfahrung einen Ausweg zu finden, unterwarf er beide dem Leben und seinen Instinkten.

Die „reine" Erfahrung.

Die reine Erfahrung, von der der Positivismus ausgeht und auf die er die Erkenntnis beschränkt, ist selbst nichts Positives, nichts Gegebenes; sie ist im Vorausblick auf die Theorie und zugunsten derselben zurechtgemacht, ein Produkt der Abstraktion, ein bloßer Auszug aus der Erfahrung, welche wirklich gegeben ist. Man kann aus der Erfahrung das Denken nicht ausschalten, und man kann ebensowenig das Denken von den Empfindungen ableiten. Erfahrung als solche ist ein Urteil, das die Empfindung nur benutzt, um durch sie einen Gegenstand zu bestimmen. Schon darum können Empfindungen und Gegenstände nicht dasselbe sein. Aber auch andere und noch einleuchtendere Gründe verwehren es, die Empfindungen absolut zu setzen, sie als die Elemente des Wirklichen zu betrachten, die Dinge dagegen als bloße Gedankensymbole für Empfindungen. Ganze Klassen von Sinneseindrücken, Töne z. B., zeigen sich abhängig von anderen Elementen, ihre eigene Natur also schließt es aus, sie selbst als Elemente zu betrachten. Was oder wo ist der Ton, ehe die Saite gestrichen wird? Sind ferner die Empfindungen selbst die Dinge, so gibt es im Verlauf der Dinge keine Regelmäßigkeit und folglich keine Erfahrung. Empfindungen sind, gerade soweit das Zeugnis

der reinen Erfahrung gilt, unzusammenhängend und unterbrochen. In der Welt der bloßen Empfindungen kann es Wirkungen geben ohne Ursachen und Ursachen, die ohne Folgen bleiben. Nur wenn es eine von den Sinneseindrücken verschiedene Welt von Dingen gibt, ist auch der Verlauf der Empfindungen selbst regelmäßig und geordnet. Deshalb ließ Hume die Einbildungskraft eine neue Sorte von Perzeptionen erfinden, welche die tatsächlichen Lücken zwischen den Empfindungen ausfüllen sollen. So unumgänglich ist die Voraussetzung von Objekten, die von den Impressionen verschieden sind und fortbestehen, wenn diese verschwinden. Der Gedanke eines von seiner Erscheinung verschiedenen Dinges soll nach dem Positivismus „ungeheuerlich" sein — und doch ist dieser Gedanke ein methodologischer Begriff, unvermeidlich und notwendig für jedermann, den Positivisten nicht ausgenommen, um das gemeinschaftliche Wahrnehmen eines und desselben Objektes und das eigene Wiederwahrnehmen des nämlichen Dinges zu erklären. Die Realität äußerer Dinge ist eine Bedingung der Erfahrung, und nicht diese Realität überhaupt wird erst durch Erfahrung bewiesen, die Erfahrung wird durch sie möglich.

Hier u. a. liegen die Probleme Kants. Man kann nicht außer sich empfinden; soll also die Wirklichkeit der Außenwelt, entsprechend unserer natürlichen Überzeugung, gewiß sein, so muß sie schon durch die bloße äußere Wahrnehmung gewährleistet werden; dies aber ist nur möglich, wenn die allgemeine Form der äußeren Wahrnehmung in uns ist, als die Form der Anschauung äußerer, von uns verschiedener Dinge. So erklärt die Idealität der allgemeinen Form der Erscheinung der Dinge die Realität der Erfahrung.

Begriff der Erfahrung.

IV. Der erkenntnistheoretische Kritizismus. Kants Theorie der Erfahrung ist noch nicht geschichtlich geworden. Ihre tiefgehenden und trotz der scholastischen Verkleidung im Grunde auch einfachen Gedanken greifen bestimmend in die erkenntnistheoretische Forschung der Gegenwart ein. Und wie sie schon einmal der Philosophie des Wissens, als diese durch Verfolgung einer einseitig empiristischen Richtung auf den Strand des Skeptizismus geraten war, zu neuer Bewegung und Entwicklung verholfen haben, so scheinen sie heute abermals berufen zu sein, den selbst in wissenschaftliche Kreise gedrungenen Zweifeln an der Sicherheit und Realität des Erfahrungswissens als solchen ein Ende zu machen.

Die Induktion in den Naturwissenschaften, bemerkt ein Forscher unserer Zeit, ist mit einer prinzipiellen Ungewißheit behaftet, die für die Methoden der Mathematik nicht besteht. Sie beruht auf dem Glauben an eine allgemeine Ordnung des Universums, eine Ordnung, die außer uns ist. Dieses prinzipielle Bedenken gegen die Gewißheit der Naturerkenntnis im allgemeinen besteht nach Kants Lehre nicht. Das Universum des

Naturforschers ist die Welt unserer äußeren Erfahrung und diese Welt nicht im metaphysischen Sinne des Wortes außer uns. Sie steht unter den Bedingungen, die von seiten des Subjektes Erfahrung ermöglichen, d. h. begründen. Nun ist es die Entdeckung Kants, daß die obersten Gesetze der Natur, die Prinzipien des Naturerkennens, identisch sind mit eben diesen Bedingungen, daß sie die Grundsätze sind, auf denen Erfahrung ihrer Möglichkeit nach beruht. Sie gelten also notwendig von der Natur, weil sie von der Erfahrung der Natur gelten; und nicht darin liegt ihr Beweis, daß ohne sie Naturwissenschaft nicht möglich wäre, denn so weit hätten sie immer erst die Bedeutung von Postulaten des Erkennens; er liegt darin, daß ohne sie der Gegenstand der Naturwissenschaft: die Erfahrung nicht möglich ist. Den Nachweis davon liefert Kant durch die Analyse des Begriffs der Erfahrung.

Erfahrung ist nicht schon durch die Sinneseindrücke selbst gegeben. Es genügt zu ihr auch nicht die Vergleichung der Wahrnehmungen und deren Verbindung zu einem Urteil, das den Zustand des wahrnehmenden Subjekts ausdrückt. Die Wahrnehmungen und ihre Verhältnisse müssen darüber hinaus auf Objekte bezogen und dadurch als allgemeingültig anerkannt werden. „Was Erfahrung unter gewissen Umständen mich lehrt, muß sie unter den gleichen Umständen mich jederzeit und jedermann lehren, und die Gültigkeit davon ist nicht auf das Subjekt eingeschränkt." Diese dem Empirischen als solchem wesentliche Allgemeingültigkeit ist ursprünglicher als die Allgemeinheit bestimmter Erfahrungen, die ihren Grund in der beständigen Wiederholung gleicher Fälle hat; sie ist schon jedem einzelnen Falle, jeder besonderen Wahrnehmung eigen. Darum ist der Satz, der die Abhängigkeit jeder, auch einer einmaligen Veränderung, von einer ihr vorangegangenen Veränderung behauptet, allgemeiner als der Satz, der das Eintreten gleicher Veränderungen infolge gleicher Antezedentien ausdrückt; der Kausalsatz allgemeiner als der Satz der Gleichförmigkeit des Geschehens in der Natur. Die positive Forschung hat es mit empirisch gegebenen Dingen und deren Verhältnissen zu tun, hier aber, in der Philosophie der Erfahrung, ergeht die Frage nach den Voraussetzungen, unter denen überhaupt Dinge und Verhältnisse erst zu empirischen werden. Von allen Dingen, die zu unserer Erfahrung gelangen oder gelangen können, erkennen wir etwas a priori, dasjenige nämlich, wodurch sie für uns Dinge der Erfahrung werden, mit anderen Worten, wodurch es von unserer Seite aus möglich ist, Erfahrung von Dingen zu erlangen. Wissen wir auch nicht, was die Dinge selbst und abgesehen von unseren Wahrnehmungen sind, wie wir dies auch nicht zu wissen brauchen; so wissen wir doch, was sie für uns sind, nämlich Grund der Allgemeingültigkeit unserer Wahrnehmungen und folglich einer dadurch möglichen Erfahrung.

Wir urteilen, so oft wir eine Erfahrung machen. Erfahrung ist ein Urteil, das durch die Wahrnehmungen ein Objekt bestimmt. Ohne die

Beziehung auf ein Objekt blieben die Wahrnehmungen subjektiv und individuell. Diese Beziehung selbst aber kann nur durch Denken vollzogen werden. Es muß daher Begriffe geben, wie immer sie entstanden oder entwickelt sein mögen, die das Denken eines Objektes überhaupt ausmachen oder bestimmen: ursprüngliche Begriffe, die zur Beurteilung der Wahrnehmungen dienen und diese zur Erfahrung erheben. Gegenstände mögen durch die Wahrnehmungen gegeben sein — und gewiß ist in ihnen der Einfluß der Dinge auf unsere Sinne gegeben — aber dadurch sind sie noch nicht als Gegenstände erkannt, und was ich wissen muß, um etwas überhaupt als Gegenstand erkennen zu können, kann nicht aus dem erkannten Gegenstande selbst abgeleitet sein, denn seine Vorstellung kommt allererst durch dieses Wissen zustande. Die Gegenstände der Erfahrung ferner sind nicht isoliert. Sie bilden insgesamt die Einheit und Einzigkeit einer alles umfassenden, in sich aufnehmenden Erfahrung, zu der alle künftigen wie die vergangenen Erfahrungen gehören. Wie es also zur Möglichkeit der Erfahrung Begriffe geben muß, durch die ein Gegenstand überhaupt gedacht wird, so muß es auch ursprüngliche Verbindungen dieser Begriffe geben: Urteile a priori, die jenen der Erfahrung wesentlichen Zusammenhang ihrer Objekte der allgemeinen Form nach bestimmen. Ohne jene Begriffe hätten die Erscheinungen für uns keine Objekte, ohne diese Urteile die Objekte keine Verknüpfung zur Einheit der Erfahrung. Unter Natur verstehen wir „das Dasein der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist", oder, da uns die Dinge in der Wahrnehmung als Erscheinungen gegeben werden, die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen. Ebendasselbe aber verstehen wir unter Erfahrung; denn nur durch allgemeingültige Verknüpfung der Erscheinungen besteht Erfahrung im Unterschied von bloßer Wahrnehmung. Natur überhaupt und mögliche Erfahrung sind mithin Wechselbegriffe, und so konnte Kant sagen: die Sinnenwelt ist entweder gar kein Gegenstand der Erfahrung oder eine Natur — und umgekehrt, fügen wir hinzu: sie ist Natur, weil sie Gegenstand der Erfahrung ist.

Kants Beweis der obersten Grundsätze der Naturwissenschaft.

Grundsätze a priori, wie der allgemeine Kausalsatz, können niemals als Prinzipien der Dinge selbst, — wohl aber können sie als Prinzipien der Erfahrung der Dinge bewiesen werden, und sie sind darum a priori, d. i. unabhängig von der Erfahrung, weil die Erfahrung von ihnen abhängt. „Alles dasjenige ist in Ansehung der Gegenstände der Erfahrung notwendig, ohne welches die Erfahrung von diesen Gegenständen selbst unmöglich sein würde. Ohne diese ursprüngliche Beziehung auf mögliche Erfahrung, in welcher die Gegenstände der Erkenntnis vorkommen, könnte die Beziehung der Erkenntnis auf irgendein Objekt nicht begriffen werden." Alle empirischen Urteile über Objekte beruhen jederzeit zugleich auf einem ursprünglichen Urteil oder schließen ein solches ein, das die gegebenen Erscheinungen auf ein Objekt überhaupt bezieht. Von diesem allgemeinen Gesichtspunkt aus führt Kant den Beweis der Grundsätze

der Erfahrung: der Prinzipien der Beharrlichkeit der Substanz, der Kausalität der Veränderungen, der Wechselwirkung der Dinge und Vorgänge zur Gemeinschaft einer Natur.

Diese Prinzipien gehören zusammen; sie definieren, sie erklären den Begriff der Gesetzlichkeit der Natur oder der Erfahrung überhaupt. Sie bestimmen die allgemeinen Verhältnisse der empirischen Objekte in der Zeit, als der Form der Erscheinungen. Absolutes Entstehen oder Vergehen, darauf allein zielt Kants Beweis der Beharrlichkeit eines Substrates der Erscheinungen, ist kein möglicher Gegenstand der Erfahrung; die Einheit dieser, die nichts anderes ist als die notwendige Einheit der Zeit selbst, würde aufgehoben sein, wenn etwas aus nichts entstehen oder in nichts vergehen könnte. Zwar kann nur die Beobachtung zeigen, was beharrt, was das Substrat in den Erscheinungen ist, daß es aber in jeder Erscheinung etwas geben muß, was alle Zeit da ist und der Größe nach unveränderlich bleibt, ist dabei immer schon vorausgesetzt, und nur unter dieser Voraussetzung zeitliche Erfahrung möglich. Denn nur im Gegensatz zu einer beharrlichen Erscheinung läßt sich Veränderung überhaupt vorstellen. Daß die Masse beharrt, ist ein empirisches Gesetz, daß irgend etwas notwendig beharrt, ein Gesetz des Empirischen. Angenommen, die Masse zeigte sich veränderlich, wie es die elektromagnetische Theorie der Materie wirklich annimmt, so könnte sie nur das Veränderliche von irgend etwas Unveränderlichem sein. Der Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz ist somit allgemeiner als der Satz von der Erhaltung der Masse und der Energie. Er ist das Korrelat der Einheit des Denkens in der Zeit und darum ein schlechthin universelles Gesetz aller zeitlichen Erscheinungen als solcher. Desgleichen muß die Beobachtung zeigen, welche Veränderung einer bestimmten anderen vorangegangen ist, daß aber in dem Vorangegangenen die Ursache der eingetretenen Veränderung zu finden sein muß, eine Veränderung also niemals von selbst erfolgen kann, sondern nur auf Grund einer ihr vorangegangenen Veränderung, kann keine Beobachtung zeigen. Man kann den allgemeinen Kausalsatz nicht aus der regelmäßigen und zugleich objektiven Folge der Wahrnehmungen herleiten, wie Hume wollte, denn wir brauchen den Satz, um zu erkennen, welche Folge von Wahrnehmungen wirklich eine objektive Folge sei. Nicht die Folge der Veränderungen wird durch den Kausalsatz erkannt, oder gar erst durch ihn hervorgebracht, sie wird in der empirischen Anschauung durch die Erscheinungen selbst gegeben: die Objektivität ihrer Folge wird durch dieses Prinzip beurteilt. Es bestimmt die allgemeine Form des Geschehens in der Natur, die Anknüpfung jeder Veränderung an eine ihr vorangegangene. Ursachloses Geschehen ist von aller Natur notwendig ausgeschlossen, weil die Zeit die Form der Erscheinungen ist und ein absoluter Anfang einer Zeitreihe kein Gegenstand der Erfahrung sein kann. Jede Begebenheit, dies allein sagt der allgemeine Kausalsatz, gibt auf irgendeine Bedingung sichere Anweisung und dadurch allein erkennen wir sie als Begebenheit.

Wir haben, wie Hume unwidersprechlich zeigte, keine Erfahrung vom Wesen einer Ursache und wodurch sie ihre Wirkung herbeiführt, wohl aber haben wir den Begriff davon, was das Gesetz der Ursächlichkeit für unsere Erfahrung bedeutet. Kausalität ist der Grundsatz der Erfahrung der Veränderungen, eine der Formen, in denen durch Wahrnehmungen ein Objekt bestimmt wird. Beharrlichkeit eines Gegenstandes in aller Erfahrung, oder Substanzialität, Abhängigkeit oder Kausalität der Veränderungen und Wechselwirkung bestimmen das Dasein der Erscheinungen in der Zeit auf allgemein- und darum objektiv gültige Weise. Vor Kant war die Substanz ein Wesen, die Ursache eine Kraft, seit Kant sind Erhaltung der Substanz und Ursächlichkeit Gesetze der Erfahrung als solcher. Das Gesetzmäßige ist nur darum die wesentliche Voraussetzung für den Charakter des Wirklichen, wie Helmholtz es nannte, weil es die Voraussetzung für die Erfahrung ist, in der allein alles für uns Wirkliche angetroffen wird.

Die obersten formalen Gesetze der Erfahrung und dadurch der Natur sind als Ausfluß eines einzigen Prinzipes zu betrachten. Sie drücken die Einheit des denkenden Bewußtseins in aller Wahrnehmung und Erfahrung aus. Hier in diesem höchsten Punkt der Philosophie des Wissens sind der empirische und der reine Faktor des Erkennens, sind Gehalt und Form der Erfahrung ursprünglich verknüpft. Erscheinungen sind Vorstellungen, die durch Dinge gegeben werden, und wie sie notwendig den allgemeinen Formen des Anschauens gemäß sein müssen, durch die sie erscheinen, d. i. zu sinnlichen Vorstellungen werden, so müssen sie auch in die Einheit des Denkens verknüpft werden können, widrigenfalls sie gar nicht vorgestellt werden könnten. Sie müssen also ganz ebenso eine ursprüngliche Beziehung zum Verstande, zum Denken haben, wie sie ein Verhältnis zur Sinnlichkeit haben. Das heißt: sie müssen in einer Form gegeben sein, die es möglich macht, von ihnen einen Begriff zu bekommen, den Begriff nämlich eines Objektes überhaupt. Objektiv begreiflich in diesem Sinne sind sie aber nur dann, wenn schon ihre Wahrnehmungen und deren empirische Verhältnisse in jenen allgemeinen Verbindungen stehen, die durch die Gesetze einer durch Wahrnehmungen möglichen Erfahrung ausgedrückt werden. Nichts kann in unsere Erfahrung gelangen, was nicht schon in seiner Wahrnehmung der Einheit des Denkens entspricht. Und darum sind die Bedingungen der Erfahrung zugleich Bedingungen der Objekte selbst, soweit diese zur Erfahrung gelangen. Sie gelten, wie man sagen kann, von der unserer Erfahrung zugekehrten Seite der Dinge selbst.

Kants Theorie der Erfahrung darf nicht subjektivistisch gedeutet werden. Von Anthropologie oder Psychologie ist in ihr nicht die Rede, so wenig wie von einem Idealismus der Dinge. Das Mißverständnis freilich, das das Wort vom „transzendentalen Idealismus" veranlaßt hat und das von Fichte ausging und durch Schopenhauer populär geworden ist, scheint kaum noch ausrottbar zu sein. Die Lehre von der Idealität der allgemeinen

Formen des Anschauens wurde zu einer Lehre der Idealität der empirischen, in diesen Formen angeschauten Dinge gemacht, trotz Kants lautem Protest gegen diese Mißdeutung seiner Absicht, welche vielmehr dahin ging, den Idealismus in der „rezipierten" Bedeutung des Wortes zu widerlegen. Man hörte wohl den Protest, versäumte aber, die eigene falsche Auffassung danach zu berichtigen. Seither kann man zum Überdruß von Kants „hyperidealistischen" Anschauungen reden hören, obgleich Kant nicht nur behauptet, sondern darauf dringt, daß den äußeren Erscheinungen wirkliche Dinge entsprechen, deren Eigenart in allen rein empirischen Verhältnissen zum Ausdruck kommt.

Unsere physikalischen Grundbegriffe mögen sich wandeln, sie scheinen sogar gegenwärtig in der Tat in Umwandlung begriffen zu sein; die psychologische Analyse auch der höheren seelischen Funktionen mag zur Entdeckung neuer Gesetze des psychischen Geschehens führen: das System unseres Wissens ist seinem besonderen Gehalte nach unabschließbar. Jede künftige Erfahrung aber steht von vornherein unter den Gesetzen, welche Erfahrung überhaupt ermöglichen; ist sie Erfahrung, so gelten von ihr notwendig die Grundsätze, die das Dasein, die Entwicklung und die Verbindung der Erscheinungen nach den Momenten der Zeit: Dauer, Folge und Gleichzeitigkeit bestimmen. Und dazu kommt noch ein Gesetz, das, entsprechend der Nichtumkehrbarkeit der Zeit, die allgemeine Richtung des Geschehens in der Natur normiert. Eine Ausnahme von diesen Gesetzen ist nicht möglich, weil eine Erfahrung von einer solchen Ausnahme nicht möglich wäre. Die Prinzipien unseres Erfahrungswissens sind unwandelbar, fortschreitend sind nur die Erfahrungen unter der Herrschaft dieser Prinzipien. Schluß.

Literatur.

A. Zur Logik.

Zu S. 73. Über die Logik des Aristoteles ist zu vergleichen, außer C. PRANTL, Geschichte der Logik im Abendlande I. Abschnittt IV (Leipzig, 1855), das vielfach abschließende Werk von H. MAIER: Die Syllogistik des Aristoteles (Tübingen, 1896—1900), insbesondere der zweiten Hälfte zweiter Teil: Die logische Theorie des Syllogismus und die Entstehung der aristotelischen Logik.

Zu S. 80ff. Die Weiterentwicklung der Logik. 1. Schriften, die den Logikkalkul betreffen: G. BOOLE, The mathematical analysis of logic (Cambridge, 1847) und An investigation of the laws of thought (London, 1854). Außerdem: L. SCHRÖDER, Der Operationskreis des Logikkalkuls (Leipzig, 1877) und Vorlesungen über die Algebra der Logik, 3 Bände (Leipzig, 1890—1895); neuestens auch RUSSELL, The principles of mathematics, Vol. I (Cambridge, 1903). Hervorzuheben ist noch L. COUTURAT, La logique de Leibniz (1901). — Man kann, wie im Texte, die formale oder reine Logik als die Analysis des Denkbaren durch das Prinzip der Identität definieren und so die enge Beziehung der Logik zu der mathematischen Analysis zum Ausdruck bringen. Zugleich gibt sich in dieser Erklärung die Überordnung der logischen über die mathematische Analysis zu erkennen. Will man die Logik als einen Teil der Mathematik auffassen, so darf man dabei nicht übersehen, daß sie deren allgemeinsten und darum von den übrigen mathematischen Doktrinen unabhängigen Teil bildet. Was ihr Gebiet von dem der eigentlichen Mathematik trennt, ist der Begriff der Zahl, auf welchem Algebra und Analysis beruhen. Logische Einheiten (Begriffe) sind nicht zu sich selbst addierbar; auf sie läßt sich daher auch nicht die rekurrierende Schlußweise anwenden, in welcher Poincaré (La science et l'hypothèse) das eigentliche Verfahren der Mathematik erblickt, und der üblich gewordene Ausdruck: identischer Kalkul ist als irreführend abzuweisen. Übrigens wird die algebraische Logik aus dem im Texte angedeuteten Grunde niemals die verbale, also die „logische" Logik zu verdrängen vermögen, so wenig wie irgendeine Pasilogie oder Pasilingua die lebendige Sprache ersetzen kann.

2. Darstellungen der Logik aus methodologischen Gesichtspunkten: von deutschen Werken sind auszuzeichnen: CH. SIGWART, Logik. I. Band: Die Lehre vom Urteil, vom Begriff und vom Schluß, 2. Aufl. (Tübingen, 1889), 3. Aufl. (1905). II. Band: Die Methodenlehre, 2. Aufl. (1893). W. WUNDT, Logik. Eine Untersuchung der Prinzipien der Erkenntnis und der Methoden wissenschaftlicher Forschung. I. Band: Allgemeine Logik und Erkenntnistheorie, 3. Aufl. (Stuttgart, 1906). II. Band in zwei Abteilungen: Methodenlehre, 2. Aufl. (1894—95). B. ERDMANN, Logik. I. Band: Logische Elementarlehre (Halle, 1892). — Von älteren Schriften verdient noch immer H. LOTZE, Logik (Leipzig, 1874; 2. Aufl. 1881) rühmlich genannt zu werden. Von den englischen Autoren steht B. BOSANQUET, Logic or the morphology of knowledge, 2 Bände (Oxford, 1888) Lotzes Anschauungen nahe. Von den älteren Werken der englischen Literatur bleibt J. STUART MILL, A system of logic, rationative and inductive, zuerst erschienen London, 1843, ins Deutsche übersetzt von J. Schiel (Braunschweig, 1849), das geschichtlich bedeutendste; sachlich ist es durch W. STANLEY JEVONS, The principles of science (London, 1874) überholt. Wesentlich gefördert wurde durch Jevons namentlich die Theorie der Induktion. Von den deutschen Logikern schloß sich Sigwart in der Methodenlehre an Jevons an.

Zu S. 85. Plato und Galilei. Zwischen der analytischen Methode Platos und der experimentellen Galileis besteht nicht bloß die im Texte gezeigte innere Verwandtschaft, sondern höchst wahrscheinlich auch ein geschichtlicher Zusammenhang. Von Viviani wissen

wir, wie eifrig Galilei in seiner Pisaner Studienzeit Plato las, dessen Schriften er über alles schätzte. Schon damals war Galilei in seinen Disputationen ein gefürchteter Gegner derer, die Aristoteles gegen Plato verteidigten. Später, in den Schriften Galileis, finden sich überall die Zeugnisse seiner langen und tiefen Vertrautheit mit Plato. Wiederholt wird das Wort von der Anamnesis, der Wiedererinnerung, aus dem Menon mit Beifall angeführt und von Galilei in eigener und freier Weise gedeutet. Er bezieht es auf die Erkenntnis solcher Sätze, die von uns auf das sicherste und vollkommenste gewußt und eingesehen werden, — der mathematischen Sätze. Der Menon aber enthält die deutlichste Darstellung der analytischen Methode Platos. Auch Kepler nennt in einem Schreiben an Galilei Plato und Pythagoras seine und Galileis echte Meister. So hat Platos Genius, wie er in der Kunst Michel Angelos wieder auflebte, auch an der Schöpfung der modernen Wissenschaft mitgewirkt.

Zu S. 86. Einheit der wissenschaftlichen Methode. — Dagegen: H. Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften (Tübingen und Leipzig, 1902), und Geschichtsphilosophie (aus: Die Philosophie des 20. Jahrhunderts, Festschrift für Kuno Fischer [Heidelberg, 1905]). R. unterscheidet die „generalisierende" Betrachtungsweise der Naturwissenschaften von der individualisierenden der Geschichtswissenschaften im weiteren Sinne des Wortes; wenn er aber jene mit der wertfreien, diese mit einer wertverbindenden Auffassung identifiziert und behauptet, daß es nur für wertende Wesen „Geschichte" gibt, so kann er dabei nur an die Geschichte im engeren Sinne gedacht haben, an die von ihm sogenannte Kulturwissenschaft, die er in Gegensatz bringt zu der Naturwissenschaft. Damit kommt die von Rickert aus logischen Gesichtspunkten bekämpfte Unterscheidung zwischen Natur- und Geisteswissenschaften sachlich wieder zur Geltung. Die allgemeinen Wertbegriffe, die der Historiker nach R.s Forderung zur Auswahl seines Stoffes heranbringen soll, finde nicht die Geschichtswissenschaft, sondern die Geschichtsphilosophie, womit zugestanden ist, daß es eine Geschichtswissenschaft gibt ohne vorhergehende Beziehung auf Wertbegriffe. In der Praxis der Forschung trifft auch der Historiker in der Tat die Auswahl aus seinem Stoffe nicht nach Wertgesichtspunkten, sondern nach Graden historischer Wirksamkeit, die sich wieder aus dem Zwecke seiner Untersuchung ergeben. Eine und dieselbe geschichtliche Tatsache gewinnt daher, je nach der Verschiedenheit des Zusammenhanges, in dem der Historiker sie betrachtet, sehr verschiedene Akzente; ihr objektiver Wert dagegen bleibt derselbe. Freilich soll nach R. der Historiker seine Objekte nicht eigentlich bewerten, er soll sie nur auf Werte beziehen — eine psychologisch nicht durchführbare Forderung, da etwas auf Werte beziehen und es bewerten ein und der nämliche unteilbare Urteilsakt des Geistes ist. Da jedes historische Ereignis ein einmaliges ist und auf eine einzige Weise vor sich gegangen, so kann auch seine wahre wissenschaftliche Darstellung nur eine einzige sein, wie entgegengesetzt der Historiker persönlich das Ereignis bewerten mag. Die „generalisierende" Betrachtung der Naturwissenschaft soll nach R. die Gewinnung eines Systems von Begriffen zum Ziele haben, die zueinander in den Verhältnissen der Unter- und Überordnung stehen und durch Ausscheiden des Individualen gebildet werden; und wirklich hat dieses Ziel, zum großen Teile, der antiken Naturphilosophie vorgeschwebt. So gewiß aber Abstraktion und Analyse verschieden sind, so weit unterscheidet sich auch der Gesetzesbegriff der modernen Wissenschaft von dem Gattungs- oder Formbegriff der antiken Philosophie. Ohne Zweifel reicht auch der Naturforscher, wenn er will, zu den wirklichen Dingen und Vorgängen herab, hat er doch die Gesetze von den Dingen und Vorgängen der Wirklichkeit abgeleitet. Er braucht nur die Konstanten seiner Formeln zu bestimmen, um den Rückweg zu den realen Vorgängen zu nehmen. Während aber für den Naturforscher die Tatsachen das Gegebene sind und die Gesetze das Gesuchte, sind für den Historiker die Tatsachen, weil sie der Vergangenheit angehört haben und nur noch in ihren Wirkungen, wozu auch die historischen Quellen gehören, da sind, das, was er sucht und die Gesetze, nach denen er sie ermittelt, das für ihn Gegebene oder Vorausgesetzte. Hierin liegt aber kein Gegensatz der Methoden, sondern nur der Ausgangspunkte für die

Anwendung der Methoden. Nicht die Richtung auf das Individuelle im Unterschied zu der auf das Allgemeine, die Richtung auf das Ganze, auf geistige Einheiten und Systeme, unterscheidet die Historie im engeren Sinne von der analysierenden Naturwissenschaft. Der Gesamtgegenstand aber, in den die beiden Wissensgebiete sich teilen, ist individuell: die einmalige und in einem einzigen Entwicklungsgange begriffene Wirklichkeit.

B. Zur Erkenntnistheorie.

Zu S. 92. Der erkenntnistheoretische Positivismus. Die Werke von R. AVENARIUS, Kritik der reinen Erfahrung, I. Band (Leipzig, 1888), II. Band (1890); desselben Autors: Der menschliche Weltbegriff (Leipzig, 1891) und von E. MACH, Die Analyse der Empfindungen 5. Aufl. (Jena, 1906), Erkenntnis und Irrtum (Leipzig, 1905); außerdem in Machs Prinzipien der Wärmelehre (1896) die Schlußabschnitte. — Was „reine" Erfahrung sein soll, bleibt bei Avenarius unbestimmt, und seine Erklärung hierüber: „reine Erfahrung ist Erfahrung, welcher nichts beigemischt ist, als was selbst wieder Erfahrung ist", bewegt sich augenscheinlich im Zirkel. Schon die Unterscheidung von Avenarius zwischen R-Werten (Reizen), sofern sie als Bestandteile einer „Umgebung" vorausgesetzt werden, und E-Werten (Empfindungen), die als Inhalte einer Aussage angenommen werden, enthält nicht mehr reine, voraussetzungslose Erfahrung, sie ist das Ergebnis einer Theorie. Mach verfährt konsequenter: nach ihm sind die Empfindungen selbst, also „Farben, Töne, Wärmen, Drucke, Räume, Zeiten" die Elemente des Wirklichen, und ein Unterschied zwischen Erscheinungen und dem, was erscheint, besteht nicht. Machs Erkenntnislehre ist das genaue Gegenstück der Lehre Berkeleys. Während für diesen die Außenwelt nicht existiert, weil sie aus Empfindungen zusammengesetzt ist und Empfindungen nur als „Ideen" im perzipierenden Geiste und durch denselben existieren können, ist für Mach der perzipierende Geist, „das Ich" nur ein eigenartiger Zusammenhang der allein wirklichen Empfindungen oder Elemente. „Das Ich ist nicht zu retten." Soll hier unter Ich bloß die Formel eines Bewußtseins überhaupt verstanden werden, das „Vorwort, das alle unsere Vorstellungen regiert", wie Kant es nennt, so braucht es nicht „gerettet" zu werden. Ist aber damit der einheitliche Zusammenhang des Bewußtseins gemeint, so ist dieser Zusammenhang nicht bloß „eigenartig"; er ist einzigartig, sofern er die Voraussetzung für die Vorstellung jedes anderen, wirklichen oder möglichen Zusammenhanges bildet; die „synthetische Einheit der Apperzeption", ohne welche nichts zu erfahren möglich ist.

Zu S. 94. Begriff der Erfahrung. Zu vergleichen sind auch für die weiter folgenden Ausführungen im Texte: KANT, Prolegomena und POINCARÉ, La science et l'hypothèse (Paris, ohne J.), deutsch mit wertvollen Anmerkungen und Ausführungen von F. und L. Lindemann, 2. Aufl. (Leipzig, B. G. Teubner, 1906), und desselben Verfassers La valeur de la science, deutsch von E. und H. Weber (Leipzig, 1906). Wie nahe Poincaré den im Texte vertretenen Anschauungen kommt, zeigen insbesondere seine Ausführungen über die nicht-Euklidischen Geometrieen. Die Sätze: die ersten Grundlagen der Geometrie sind uns nicht durch die Logik auferlegt, aber ebensowenig hat die Geometrie ihren Ursprung in der Erfahrung, denn man mag es wenden wie man will, der geometrische Empirismus gibt keinen verständlichen Sinn, stehen mit dem, was Kant über Raum und Geometrie lehrt, in bestem Einklange. Wenn aber P. hinzufügt: deshalb beruhen die Grundlagen der Geometrie nur auf Übereinkommen, dieses Übereinkommen sei jedoch nicht willkürlich, so versäumt er anzugeben, wodurch dieses Übereinkommen beschränkt wird, da dies weder durch die Sinneseindrücke geschehen soll, noch durch die Erfahrung. Das Objekt der Geometrie ist nach P. das Studium einer besonderen Gruppe; der allgemeine Begriff der Gruppe aber präexistiere im Geiste, nicht als Form der Sinnlichkeit, wie gegen Kant bemerkt sein soll, sondern als Form des Verstandes. Dann aber müßten uns im Widerspruch gegen Poincarés ersten Satz die Grundlagen der Geometrie durch die Logik auferlegt sein. Es ist nämlich offenbar dasselbe zu sagen: etwas „präexistiere als Form des Verstandes", und zu sagen: es sei durch die Logik begründet.

METAPHYSIK.

Von

Wilhelm Wundt.

Einleitung. Man hat Hegel das Wort in den Mund gelegt, von allen seinen Schülern habe ihn nur einer verstanden, und der habe ihn mißverstanden. Die Geschichte ist vielleicht erfunden. Aber für alles, was man Metaphysik nennt, oder was, falls es diesen Namen verschmäht, dessen Stelle einnimmt, ist sie charakteristisch. Den ersten echten Metaphysiker, den die Geschichte der Philosophie kennt, den Heraklit, nannten schon die Alten um der tiefsinnigen Schwerverständlichkeit seiner Aussprüche willen den „Dunkeln". Sogar der Name „Metaphysik" hat den Sinn, den wir heute mit ihm verbinden, eigentlich nur einem Mißverständnis zu danken. Was in der Ordnung der Aristotelischen Lehrschriften „nach der Physik" (μετὰ τὰ φυσκὰ) kam, diese äußerliche Benennung deuteten zuerst die Neuplatoniker in das um, „was über die Natur hinausgehe", eine Interpretation, die bis zum heutigen Tag die geläufige geblieben ist.

Stellung der Metaphysik in Vergangenheit und Gegenwart.

Die Metaphysiker selbst unterstützen solche Mißverständnisse, da sie nicht selten mit einer gewissen Geringschätzung auf das Tun und Treiben der empirischen und praktischen Disziplinen herabsehen, womit sich dann bei den meisten noch eine gründliche Verachtung anderer metaphysischer Systeme verbindet. Auch dafür ist der alte Heraklit ein Vorbild. In einem seiner Aussprüche, der sich wahrscheinlich auf die Philosophen seiner Zeit bezieht, bezeichnet er diese als „Leute, die weder zu hören noch zu reden verstehen", und höchst anzüglich meint er, Vielwisserei und Verstand seien zweierlei, wie man an Pythagoras und Xenophanes sehen könne. Seitdem hat noch jeder Metaphysiker sein eigenes System für das allein wahre erklärt. Daß aber diese Erscheinung nicht in persönlicher Anmaßung, sondern schließlich in der Eigenart der Metaphysik ihren Grund hat, das ist sehr treffend von Kant angedeutet worden, als er für seine kritische Philosophie dieselbe Unfehlbarkeit in Anspruch nahm. Wenn diese Philosophie, so meint er, sich als eine solche ankündige, vor der es überall noch gar keine gegeben habe, so tue sie nichts anderes, als „was alle Philosophen getan haben, tun werden, ja tun müssen, die eine Philosophie nach ihrem eigenen Plane entwerfen".

Diese zwei altüberlieferten Eigenschaften, ihre Dunkelheit und der Anspruch eines jeden Systems auf ausschließliche Geltung, würden vielleicht schon genügen, die Metaphysik in der öffentlichen Meinung der gelehrten wie der ungelehrten Welt zu diskreditieren, auch wenn nicht als eine dritte Eigenschaft noch die hinzukäme, daß sie anerkanntermaßen eine gänzlich nutzlose Wissenschaft ist. Man kann zu Ehre und Ansehen in der Welt kommen, ohne etwas von ihr zu wissen; ja man kann selbst in den einzelnen der Erkenntnis der Natur oder des geistigen Lebens dienenden Gebieten Bedeutendes leisten, ohne sich jemals mit ihr behelligt zu haben. Es gibt kein noch so abgelegenes naturwissenschaftliches Problem, dessen Lösung nicht möglicherweise in der Zukunft einen praktischen Wert gewinnen könnte. Philologie und Geschichte fördern, indem sie die geistigen Schätze der Vergangenheit erschließen, damit indirekt zugleich die Gesittung. Selbst andere Teile der Philosophie, wie Logik, Ästhetik, Ethik, können sich als allgemeine geistige Bildungsmittel in den Dienst des Lebens stellen. Von allem dem ist bei der Metaphysik keine Rede. Darum ist es vornehmlich dieser Gesichtspunkt des Nutzens, unter dem sie von dem großen Utilitarier Francis Bacon an bis herab zu dem Positivismus des 19. Jahrhunderts als eine teils überflüssige, teils rückständige Scheinwissenschaft bekämpft worden ist.

Nun sind freilich die Metaphysiker geneigt, alle diese Mängel für ebenso viele Vorzüge zu halten. Wirft man ihnen den Widerstreit vor, in dem sie miteinander stehen, so entgegnen sie mit Hegel, eben dies bezeichne die höchste Form des Wissens, daß jedes System die vorausgegangenen als seine aufgehobenen Momente enthalte. Behauptet man die Unfruchtbarkeit ihrer Bestrebungen, so erwidern sie mit Schopenhauer, das gerade sei der Adelsbrief des Genies, Unnützes zu produzieren. Aber dem Forscher, der sich auf seinem fest abgegrenzten Einzelgebiet sicher fühlt, können solche Aussprüche nicht imponieren. Aufgehobene Momente gibt es wohl allerwärts; doch er zieht es vor, sie schlecht und recht Irrtümer zu nennen, und er meint, nur das habe wirklichen Wert, was sich für die Dauer nicht als irrig herausstellt. Das Unnütze vollends läßt er allenfalls da gelten, wo es das Leben verschönt, und das tut nach seiner Meinung die Kunst besser als alle Philosophie.

Wie wäre es drum, wenn wir, nachdem sich die Welt mit zweifelhaftem Erfolg, beinahe könnte man sagen mit zweifellosem Mißerfolg um die Metaphysik solange bemüht hat, uns endlich einmal entschlössen, sie und alles, was unter einem anderen Namen ihr gleichsieht, für abgetan zu erklären? Im Hinblick auf die Rolle, die sie in der Kultur vergangener Zeiten gespielt, könnte ihr ja immerhin in den Werken über Geschichte der Philosophie ein ehrendes Begräbnis zuteil werden. Aber sind nicht alle Aufgaben, die sich die Wissenschaft heute noch stellen kann, auf der einen Seite von der Naturforschung einschließlich der Mathematik, auf der anderen Seite von den historischen Disziplinen in Anspruch genommen,

zu denen für solche, die ihrer zu bedürfen glauben, allenfalls auch noch die Psychologie treten mag? Ich müßte mich sehr irren, wenn diese Gedanken nicht in ziemlich weiten Kreisen der wissenschaftlichen Welt, teils offenkundig, teils wenigstens im stillen verbreitet wären. Männer, denen selbst etwas von der Neigung zu philosophischen Verallgemeinerungen innewohnt, gehen auch wohl noch einen Schritt weiter. Sie sagen etwa: heute hat nicht mehr die Metaphysik, die doch nur eine verkappte Mythologie ist, die „Welträtsel" zu lösen, sondern die Naturwissenschaft. Oder auf der anderen Seite denkt man, die wahre Philosophie sei die Geschichte, da ihr Objekt, der Mensch mit seinen Schöpfungen, schließlich das einzig wertvolle Problem der Philosophie sei. Der partikulare Positivismus — wenn ich unter diesem Namen alle diese Überzeugungen zusammenfassen darf — schillert also wieder in sehr verschiedenen Farben, deren Widerspiel dem menschlich begreiflichen Motiv entspringt, die Dinge für die wichtigsten zu halten, mit denen man sich selber beschäftigt.

Doch mag man sich auch hier wie dort bei dieser Denkweise beruhigen, der Wunsch, über die Grenzpfähle des eigenen Gebietes hinaus in die Welt zu blicken, regt sich immer wieder. Und so ereignet sich denn das merkwürdige Schauspiel, daß in dem Augenblick, wo man die alte Metaphysik zu Grabe getragen wähnt, unerwartet eine neue entsteht, die zwar manchmal durchaus nicht als solche gelten will, die aber gleichwohl die zu jeder Zeit der Metaphysik eigenen Merkmale so augenfällig in sich trägt, daß sie es sich wohl oder übel gefallen lassen muß, zu ihn gezählt zu werden. Auch sind die Historiker der neuesten Philosophie bereits an der Arbeit, diese eben erst entstandenen Systeme oder die Entwürfe zu ihnen in dem großen Mausoleum gewesener Metaphysik beizusetzen und sie mit den Signaturen zu versehen, an denen sich künftige Geschlechter über sie orientieren können. Dabei ist es ein bemerkenswertes Kennzeichen dieser neuesten Metaphysik, daß sie nur zu einem kleinen Teil von „Philosophen", d. h. von solchen gemacht wird, denen das Philosophieren fachmäßig oder nach selbstgewähltem Beruf obliegt, sondern daß sie inmitten der positiven Wissenschaften entsteht, unter den Physikern und Chemikern, Zoologen und Physiologen, unter Juristen, Nationalökonomen, Theologen und Historikern. Nur die Philologie hat sich, namenllich seit ihr auf dem Felde der Philosophie selbst eine Tochter in der Kantphilologie erblüht ist, bis jetzt gegen den Sirenengesang der Spekulation spröde erwiesen, darin unähnlich ihrer Vergangenheit in dem Zeitalter Kants und Schellings. Nicht die am wenigsten merkwürdige unter diesen Erscheinungen der Gegenwart ist aber die, daß unter allen den genannten Gebieten gerade das exakteste und positivste, die Naturwissenschaft, vorzugsweise zur Konzeption solcher metaphysischer Ideen gelangt ist.

Allgemeine Definition der Metaphysik.

Mag man nun über diese Erscheinung denken wie man will, jedenfalls spricht sie nicht dafür, daß jene Ansicht, die in der Metaphysik bloß

eine Wissenschaft vergangener Zeiten sieht, auf die Dauer recht behält. Wohl aber legt sie die Frage nahe, worin denn jener spekulative Trieb, der, wenn er aus der Philosophie nahezu verschwunden scheint, um so kräftiger sich in der positiven Wissenschaft zu regen beginnt, seine letzte Quelle habe. Im Hinblick auf das, was die Metaphysik zu allen Zeiten erstrebt hat, wird man wohl unbedenklich sagen dürfen: es ist der Einheitstrieb der menschlichen Vernunft selbst, der sich nicht daran genügen lassen will, das Einzelne zu erkennen und innerhalb der beschränkten Sphäre, der es zunächst angehört, mit anderem Einzelnen in Beziehung zu setzen, sondern der zu einer Weltanschauung gelangen möchte, in der die getrennten oder nur lose verbundenen Bruchstücke unseres Wissens zu einem Ganzen geeint sind. Das ist natürlich ein Bedürfnis, das nicht bei jedem Menschen und nicht zu jeder Zeit gleich lebendig zu sein braucht. Aber es ist doch ein solches, das, so wenig wie das religiöse oder das sittliche Bedürfnis, jemals ganz wird verschwinden können. Ob jener spekulative Trieb je sein Ziel erreicht, kann man gewiß bezweifeln; ja man darf wohl vermuten, daß dieses Ziel, ebenso wie das sittliche Ideal, zu jeder Zeit nur dem gerade bestehenden Zustande der Kultur und des geistigen Lebens entsprechen könne. Aber daß der spekulative Trieb selbst jemals verschwinden werde, wird man eben deshalb, weil sein Ziel in um so größere Ferne rückt, je näher man ihm zu sein glaubt, mit gutem Grunde bezweifeln dürfen.

Damit ist jedoch der Inhalt dessen, was Metaphysik sei, jedenfalls noch nicht zureichend bestimmt. Denn nicht jeden Versuch, aus jenem Einheitsbedürfnis heraus eine Weltanschauung zu gestalten, werden wir ein System der Metaphysik nennen. Sonst würde jede religiöse Weltanschauung oder jedes dichterische Weltbild, in dem Phantasie und Gemüt ihre Befriedigung suchen, auch Metaphysik sein. Doch so sehr hier in der Tat manchmal die Begriffe und die Dinge selbst ineinanderfließen, so wird man doch den eigentlichen Begriff der Metaphysik in dem Sinne begrenzen müssen, daß wir nur diejenigen Versuche zur Ausgestaltung einer einheitlichen Weltanschauung der Metaphysik zurechnen, die vom wissenschaftlichen Erkenntnisbedürfnis ausgehen und daher auch in erster Linie dieses zu befriedigen streben. Nur insofern wir den Begriff in dieser Weise einschränken, sind wir in der Tat berechtigt, die Metaphysik, als einen Versuch, dem Ausdruck zu geben, was die Wissenschaft der Zeit bewegt, selbst der Wissenschaft zuzuzählen. Demnach läßt sich die Definition der Metaphysik wohl in den Satz zusammenfassen: Metaphysik ist der auf der Grundlage des gesamten wissenschaftlichen Bewußtseins eines Zeitalters oder besonders hervortretender Inhalte desselben unternommene Versuch, eine die Bestandteile des Einzelwissens verbindende Weltanschauung zu gewinnen. Darin liegt ausgesprochen, daß die Metaphysik weder ein unveränderliches noch auch nur ein immer in gleicher Richtung sich ent-

wickelndes System sein kann. Vielmehr nimmt sie nicht bloß an den mannigfachen Schicksalen des wissenschaftlichen Denkens überhaupt teil, sondern es spiegeln sich auch in ihr die verschiedenen Richtungen dieses Denkens, und in ihrer Geschichte prägt sich stets zugleich der vorherrschende Einfluß bestimmter Wissensgebiete aus, die im Vordergrund des allgemeinen Interesses stehen. Darum erzeugt in der Regel ein bestimmtes Zeitalter nicht bloß ein metaphysisches System, sondern mehrere nebeneinander, und in dem Gegensatz solcher gleichzeitiger Systeme kommt, ebenso wie in dem vorherrschenden Einfluß bestimmter positiver Gebiete, der allgemeine Geist des Zeitalters in der Mannigfaltigkeit seiner Bestrebungen wie in seinen Eigentümlichkeiten gegenüber anderen Zeiten zum Ausdruck.

So darf man denn auch jene oben bemerkte Tatsache, daß in der Gegenwart der metaphysische Trieb weniger in der Philosophie als in den positiven Wissenschaften lebendig zu sein scheint, und daß unter diesen wieder die Naturforschung in erster Linie steht, als eine philosophische Signatur unserer Zeit betrachten. Zeigt diese Erscheinung zunächst, daß jenes Einheitsbedürfnis des Denkens, das schließlich die Wurzel aller Metaphysik bildet, heute in der Naturwissenschaft besonders stark sich wieder regt, so kommt darin wohl außerdem die Tatsache zur Geltung, daß überhaupt seit alter Zeit die Naturwissenschaft den vorherrschenden Einfluß auf die philosophische Spekulation ausgeübt hat, und daß sie infolgedessen noch heute in dem metaphysischen Denken mächtiger nachwirkt als etwa die Geschichte und die von ihr inspirierte Geschichtsphilosophie. Diese Macht der Tradition, welcher der Einzelne unbeschadet seiner Selbständigkeit nun einmal nicht entgehen kann, spricht sich in diesem Fall überdies in der bekannten, in gewissen Grenzen selbst für das wissenschaftliche Denken gültigen Regel aus, daß es etwas absolut Neues unter der Sonne nicht gibt. In Wahrheit gilt diese Regel weniger für die Wirklichkeit selbst, die mindestens unserer Betrachtung immer neue Seiten bietet, wenn sie nicht gar neue Schöpfungen hervorbringt, als für das Denken, das um diese Wirklichkeit seine Fäden spinnt. Mag es mit dem Inhalt und Umfang des Erlebten und Erkannten reicher und vielgestaltiger werden, die alten Denkmittel ändern sich nicht erheblich, und mit ihnen erstrecken sich gewisse allgemeinste Anschauungen, den veränderten Bedingungen sich anpassend, mit wunderbarer Beharrlichkeit durch den Wandel der Zeiten. Das gilt aber wiederum vor allem von den metaphysischen Weltanschauungen, da an ihnen eben jener Einschlag, den unser Denken zu dem ihm gegebenen veränderlichen Inhalt hinzubringt, schließlich den Hauptanteil hat. Selbstverständlich will das nicht sagen, daß die Metaphysik stehen geblieben sei, während unsere Welterkenntnis im einzelnen und teilweise die Welt selbst fortgeschritten ist. Wohl aber lehrt die Geschichte, daß sich die Grundzüge jener Weltanschauungen, zwischen denen sich heute noch das metaphysische Denken

bewegt, schon in verhältnismäßig sehr früher Zeit entwickelt haben. Darum, so wenig auch mehr die Alten, wenn wir etwa von der Kunst der Darstellung absehen, auf irgendeinem einzelnen Gebiet der Natur oder der Geschichte heute für uns maßgebend sind, in der Philosophie sind sie immer noch unsere Lehrmeister, und sie sind es gerade deshalb, weil da, wo sich die äußeren Bedingungen des Wissens nach Inhalt und Umfang verhältnismäßig einfacher gestalten, die allgemeinen Motive der grundlegenden Weltanschauungen um so klarer zutage treten.

Die drei Entwicklungsstufen der Metaphysik. Schon die Philosophie der Griechen hat in der Tat die drei Stufen zurückgelegt, die man wohl als allgemein gültig für die Entwicklung des metaphysischen Denkens betrachten darf. Nur hat sich allerdings die dritte dieser Stufen in der griechischen Philosophie noch nicht von der zweiten geschieden. Vielmehr ist eine prinzipielle Ausbildung dieser letzten und, so viel sich vorläufig übersehen läßt, wohl nicht weiter zu überschreitenden Richtung erst in der neueren Philosophie eingetreten. Jene drei Entwicklungsstufen können wir aber füglich als die poetische, die dialektische und die kritische bezeichnen. Das poetische Stadium herrscht in den Anfängen der Philosophie. Aus der Mythendichtung hervorgegangen, ist es in der Willkürlichkeit und in der sinnlichen Anschaulichkeit seines Denkens noch durchaus dem Mythus verwandt. In der in ihm zur Herrschaft gelangenden Idee der Welteinheit und in dem allmählich zu ihr hinzutretenden Gedanken einer der Welt selbst immanenten Gesetzmäßigkeit strebt es jedoch über den Mythus hinaus und bereitet allmählich das zweite, dialektische Stadium vor. In diesem wandelt sich jenes Bild einer allgemeinen Gesetzmäßigkeit in die Forderung einer begrifflichen Notwendigkeit um. Das Weltgesetz gilt nun nicht mehr als ein äußerlich angeschautes, sondern als ein innerlich begriffenes, das eben darum nicht anders sein könne. Diese dem Denken immanente Notwendigkeit gilt so zugleich für die wahre Wirklichkeit der Dinge selbst. Endlich in dem dritten, dem kritischen Stadium, wird der gesamte Inhalt der Welterkenntnis einer kritischen Analyse unterworfen, welche die einzelnen Elemente derselben auf ihre Herkunft und auf ihren Zusammenhang mit den allgemeinen Erkenntnisfunktionen prüft. Dabei verwandelt sich dann die Forderung der Denknotwendigkeit in die andere einer Nachweisung des logischen Ursprungs der Erkenntnis und der den Erkenntnisinhalt ordnenden Begriffe.

Diese drei Stadien, welche die Metaphysik in ihrer Entwicklung durchlaufen hat, sind nun aber nicht bloß derart einander gefolgt, daß sich mannigfache Übergänge zwischen sie einschoben, sondern nie hat ein späteres Stadium jemals die vorangegangenen ganz zu verdrängen vermocht. In der Blütezeit der dialektischen Metaphysik herrscht daher ebenso noch in mannigfachen Nachwirkungen die poetische, wie sich bereits Symptome der kommenden kritischen Richtung erkennen lassen. Nachdem die kritische Philosophie entstanden, bestehen aber nun erst

recht alle drei Richtungen nebeneinander. Sie tun das nicht nur in den metaphysischen Systemen der Philosophen, sondern auch in jenen inmitten der Einzelgebiete erblühenden metaphysischen Weltanschauungen, die für den philosophischen Geist der Zeit besonders bezeichnend sind.

Die poetische Metaphysik in der antiken Philosophie.

I. Die poetische Metaphysik. Die poetische Metaphysik treffen wir klar ausgeprägt bei den ältesten griechischen Kosmologen. Bald steht sie hier auch ihrem Inhalte nach der kosmologischen Dichtung nahe, wie bei den Pythagoreern und anderen zu den orphischen Kulten in Beziehung tretenden Theologen. Bald ringt sie kräftiger nach begrifflicher Gestaltung, wie bei den ionischen Physikern und vor allem bei Heraklit und in der Schule der Eleaten. Ist es bei Heraklit der Gedanke einer unwandelbaren Gesetzmäßigkeit und Vernünftigkeit des Weltprozesses, so ist es bei den Eleaten die Idee eines hinter dem Sinnenschein verborgenen unveränderlichen Seins, was diese Denker bereits wie von hoher Warte aus die in der späteren Zeit so folgenreichen Begriffe der Kausalität und der Substanz vorausahnen läßt. Und so ist denn auch bei den jüngeren Ioniern, in der qualitativen Elementenlehre eines Empedokles und Anaxagoras und in dem Demokritischen System der mechanischen Atomistik, der Drang nach logischer Begründung der vorgetragenen Lehren wohl zu spüren. Doch dieser Drang ist noch allzu unbestimmt, um mehr als einen gewissen einheitlichen Charakter der Weltbetrachtung zu erreichen, wie ihn ganz besonders das Demokritische System zeigt. Wenn einmal Atome sein müssen, so mag es ja am einfachsten sein, alles Geschehen auf Stoß und Bewegung derselben zurückzuführen. Aber warum müssen Atome, warum müssen überhaupt Elemente sein? Oder warum muß es einen einzigen Urstoff oder einen ewig sich wiederholenden Fluß der Dinge geben? Diese Fragen bleiben unbeantwortet, denn sie werden nicht erhoben. Jeder dieser poetischen Metaphysiker denkt sich die Welt in seiner Weise, weil es ihm ethisch oder ästhetisch so am besten gefällt. Es ist die Willkür der schöpferischen Phantasie, die in dem Aufbau dieser Systeme waltet, nicht die Gesetzmäßigkeit des strengen logischen Denkens. Und eben diese Willkür, nicht die mehr oder weniger phantastische Natur der Konzeptionen macht das Poetische dieser Metaphysik aus. In diesem Sinne ist eben das mechanische Getriebe der Demokritischen Wirbelbewegungen nicht minder wie das den Raum erfüllende, alles Wechsels und aller Mannigfaltigkeit entbehrende „Sein" der Eleaten oder das in unaufhörlichem, regelmäßigem Wechsel der Dinge zerstörende und wiedererzeugende Weltfeuer Heraklit eine kosmologische Dichtung, von den mythologischen Dichtungen der älteren Kosmologen und Theologen nur durch den freilich bedeutsamen Umstand geschieden, daß es nicht menschenähnliche, die Naturerscheinungen bewegende Götter sind, aus deren Willen und aus deren Schicksalen der Lauf der Welt entspringt, sondern daß die Natur ihr Gesetz in sich selbst trägt. Darum kämpft nun aber auch

schon diese älteste Metaphysik lebhaft gegen den Polytheismus der Volksreligion, an deren Stelle sie mehr und mehr eine monotheistische Anschauung zu setzen strebt.

Die dialektische Metaphysik in der antiken Philosophie.

II. Die dialektische Metaphysik. Aus der poetischen ist die dialektische Metaphysik nicht direkt, etwa dadurch, daß man willkürliche Phantasieschöpfungen unmittelbar in logische Notwendigkeiten umgewandelt hätte, sondern auf einem eigentümlichen Umwege hervorgegangen, der freilich beim Lichte besehen geschichtlich wie psychologisch begreiflich ist. Wie sollte auch aus einer immer noch halb mythologischen Dichtung ein mit dem Prinzip der logischen Notwendigkeit operierendes Gedankensystem entstehen, außer indem man es versuchte, eben die Willkür jener Dichtung als eine der strengen Begründung widersprechende Gesetzlosigkeit darzutun? So ist es denn zunächst der Kampf der poetischen Kosmologieen widereinander gewesen, aus dem sich die neue Denkweise emporgearbeitet hat. Nicht in der Begründung der eigenen Gedankendichtung, die solchen Versuchen unzugänglich ist, sondern in der Widerlegung fremder Weltanschauungen wurzelt daher der Ursprung der Dialektik. Hierin besteht die einzigartige Stellung, die der Eleate Zeno in der Geschichte dieser älteren Spekulation einnimmt. Die Waffen, mit denen er den eleatischen Grundgedanken gegen die gemeine Weltansicht wie gegen die den Wandel der Dinge lehrenden Kosmologen verteidigt, sie sind dem eigenen Arsenal der Gegner entnommen, die er auf ihrem Boden mit der zum erstenmal glänzend geübten Kunst der dialektischen Beweisführung zu besiegen sucht. Wenn die Vielheit der Dinge, wenn Bewegung und Veränderung sich selbst widersprechende Begriffe sind, dann sind alle jene kosmologischen Dichtungen, die diese Begriffe voraussetzen, unhaltbar. Das veränderlich Seiende aber bleibt vor der für ein naives Denken unüberwindlichen Macht dieser Dialektik eigentlich doch nur aus Schonung bestehen, und die Tage sind daher nicht fern, wo sich nun dieser dialektische Kampf gegen alle und jede kosmologische Spekulation kehrt. Es ist die Sophistik, in der die negative Richtung der Dialektik diesen Schritt tut. Doch indem sie die alte Naturphilosophie zerstört, stellt sie zugleich die sittliche Weltanschauung in Frage, die bis dahin Religion und Staat beherrscht hatte. Trotz der sonstigen Gegensätze ihrer Meinungen hatten die Kosmologen diese Weltanschauung in so übereinstimmendem Sinne bewahrt, daß die Lebensmaximen, die uns in den Aussprüchen eines Heraklit oder Demokrit erhalten sind, mehr nur nach der individuellen Temperamentsrichtung dieser Denker als nach ihrem wesentlichen Inhalte abweichen.

Diese Seite der neu erstandenen, in dem ersten Bewußtsein ihrer siegreichen Macht alles zerstörenden Dialektik ist es nun aber auch, die den Widerstand herausfordert und so das dialektische Denken selbst in den Dienst der sich regenden neuen reformatorischen Ideen treten läßt.

Daß diese Umwandlung der zerstörenden in eine positive, aufbauende Dialektik unter dem Zeichen der sittlichen und religiösen Reformation steht, ist überaus bedeutsam. Denn schwerlich wären auf dem Boden der naturwissenschaftlichen Spekulation, auf dem sich die vorangegangene poetische Metaphysik vornehmlich bewegte, die Antriebe mächtig genug und die Hilfsmittel hinreichend gewesen, um diesen gewaltigsten Umschwung, den wohl die Geschichte der Philosophie erlebt hat, zustande zu bringen. Doch die ethischen und religiösen Interessen erwiesen sich hier, wie beinahe zu jeder Zeit, schließlich als die größeren gegenüber den theoretischen Fragen. Auch hatte das ethische Problem für den Beginn eines ernst gerichteten, nach Wahrheit ringenden Denkens den ungeheuren Vorzug, daß die Tatsachen, um die es sich bei ihm handelte, in den Erscheinungen des alltäglichen Verkehrs und in den Forderungen des bürgerlichen Lebens allen erkennbar waren und daher keiner besonderen Vorbereitung bedurften, um sie einer strengeren wissenschaftlichen Betrachtung zugänglich zu machen. So kam es, daß ein und derselbe Mann als der sittliche Reformator seiner Zeit und als der Begründer einer schöpferischen Dialektik vor uns steht: Sokrates. Wenn daher später Aristoteles den Zeno den Erfinder der Dialektik genannt hat, so ist dies im allgemeinsten Sinne sicherlich zutreffend. Ohne Zeno und die Sophistik wäre Sokrates unmöglich gewesen. Doch den größeren Schritt der Umwandlung der Dialektik in ein fruchtbares, nicht ideenzerstörendes, sondern ideenschaffendes Werkzeug verdankt die Geschichte des Denkens dem Manne, der in der wunderbaren Kunst seiner Gesprächführung dieses Werkzeug an den Problemen übte und vervollkommnete, die in der praktischen Lebenserfahrung überall vorlagen, und zu deren Behandlung es keiner weit hergeholten Argumente bedurfte. Indem er die Probleme des sittlichen Lebens in Probleme des Wissens umwandelte, bereitete er aber jene Ausdehnung der Dialektik auf den gesamten Umfang der damaligen Wissenschaft vor, die in des Sokrates größtem Schüler, in Plato, zum erstenmal zu einer universellen Weltanschauung führte, die sich ganz auf diesem neuen Boden des begrifflichen Denkens erhob.

Idealistische und realistische Richtung.

Hatte Zeno die Dialektik in ihrer ersten, eristischen Form geschaffen, Sokrates diese Form in eine schöpferische, neue Quellen des Wissens erschließende umgewandelt, so wurde Plato der Urheber der neuen Wissenschaft, die aus diesem Sokratischen Denken erwuchs, der dialektischen Metaphysik. Aber freilich, ganz war die Zeit noch nicht gekommen, wo sich der Bau dieser neuen Wissenschaft lückenlos vollenden ließ. Wie sehr immer Plato bemüht sein mochte, in seiner Schule mannigfache Gebiete des Einzelwissens, vor allem die Mathematik und ihre Anwendungen, zu pflegen und bei den älteren kosmologischen Systemen, bei den Eleaten, bei Heraklit und den Pythagoreern, nach brauchbaren Anknüpfungen zu suchen, der poetischen Ergänzungen konnte er gleichwohl nicht entraten, und das Bedürfnis nach ihnen wuchs in dem Maße, als er von den allgemeinsten Problemen zu

einzelnen Anwendungen überging. Im Phädrus, im Philebus, im Staat greift er mannigfach, wo die Hilfsmittel des strengen Denkens versagen, zum Mythus, bis schließlich der Timäus, der sich nun selbst den Problemen der älteren Kosmologie zuwendet, ganz in dieses mythische Gewand gekleidet ist. So tritt denn überhaupt das Prinzip der dialektischen Metaphysik bei diesem ihrem Ursprung eigentlich weniger in dem Gesamtaufbau des Systems als in einzelnen, manchmal sogar in nebensächlichen Ausführungen hervor, die der Ausübung der dialektischen Methode günstige Angriffspunkte bieten. Insbesondere unter den Unsterblichkeitsbeweisen des Platonischen Phädon findet sich einer, dem nicht einmal die vornehmste Stelle unter diesen Beweisen zukommt, der aber die Denkweise der dialektischen Metaphysik bereits so ausgeprägt an sich trägt, daß er eigentlich alles, was in der Zukunft der Scharfsinn der Metaphysiker dieser Richtung hervorgebracht hat, in seinem Schoße birgt. „Die Seele — so läßt sich etwa dieser Beweis formulieren — ist das Prinzip des Lebens; was aber nach seinem Begriff das Merkmal des Lebens hat, kann nicht das entgegengesetzte Merkmal an sich tragen: also muß die Seele immer leben.“ Wir sehen hier das Vorbild des berühmten ontologischen Gottesbeweises: „Die Idee des absolut Größten schließt das wirkliche Dasein dieses Größten als Merkmal in sich. Denn wäre das nicht, so könnte etwas noch Größeres existieren, was jener Idee widerspricht.“ .

Aus diesem ontologischen Gottesbeweis, wie er sich schon bei Augustin angedeutet findet und dann von Anselm von Canterbury in seiner für die Folgezeit maßgebenden Fassung entwickelt wurde, ist der leitende Gedanke der neueren ontologischen Metaphysik hervorgegangen, wie ihn Spinoza in die klassischen Worte der ersten Definition seiner „Ethik“ gefaßt hat: „Unter Substanz verstehe ich das, dessen Wesen die Existenz einschließt, oder das, dessen Natur nur als existierend vorgestellt werden kann.“ Neben dem Übergang der theologischen in die allgemeinere philosophische Form des Begriffs ist es die Ersetzung des Beweises durch die Definition, worin hier ein wesentlicher Fortschritt liegt. Ein Begriff, der vermöge der logischen Evidenz der ihm zukommenden Merkmale sich selbst beweist, bedarf keines Beweises; man braucht ihn nur mittels jener notwendigen Merkmale zu definieren, um einzusehen, daß er Wirklichkeit besitzen muß. Es ist der gleiche Gedanke, der schließlich auch noch die letzten einflußreich gewordenen Gestaltungen der dialektischen Metaphysik, die Wissenschaftslehre Fichtes und die Logik Hegels beherrscht, und dem von Hegel der abschließende Ausdruck der „Identität von Denken und Sein“ gegeben wurde. In der Tat schlummert ja diese Identität schon in jenem Unsterblichkeitsbeweis Platos aus dem Begriff der Seele als dem Grund des Lebens, nur daß er sich hier noch hinter einer partikularen Anwendung verbirgt. Diese Anwendung erweitert der ontologische Beweis zu dem Begriff des absoluten Seins; und aus der ihm hier noch anhaftenden

spezifisch religiösen Bedeutung erhebt ihn Spinoza zum völlig abstrakten Begriff des Seienden in seiner Definition, die den Grundgedanken der Eleaten aus der Sphäre der poetischen Inspiration völlig in die der dialektischen Argumentation überträgt. Aber unvermeidlich treibt nun auch in der neuen Gestalt, die er so gewonnen, der Seinsbegriff über sich selber hinaus. Das absolute Sein kann in dem Augenblick, wo es als identisch mit dem Denken erkannt ist, die Mannigfaltigkeit der Dinge nicht mehr ausschließen oder sich ihr verneinend gegenüberstellen. Darum enthält Spinozas unendliche Substanz zugleich die unendliche Fülle der Seinsformen, die sich in der Wirklichkeit der Dinge entfaltet. Diese Entfaltung nicht als eine gegebene, selbst nicht weiter abzuleitende, sondern als eine ebenso notwendige wie das Sein selbst zu begreifen, das ist daher schließlich der Gedanke, der Hegels Dialektik in Bewegung setzt und sie zu dem ungeheuren Unternehmen verführt, die gesamte Erscheinungswelt als eine in sich notwendige Entwicklung der absoluten Idee zu erweisen.

Realistische Richtung.

Etwas abseits von diesen Weiterbildungen der Platonischen Ideen und doch im letzten Grunde ihnen gesinnungsverwandt stehen diejenigen Richtungen dialektischer Metaphysik, die eine realistische Richtung innehalten, indem sie die denkende Verknüpfung der Begriffe in engerem Anschlusse an die empirische Wirklichkeit vorzunehmen suchen. Wird dort alles Endliche unter dem Bilde des Unendlichen betrachtet, so möchte man hier umgekehrt von dem Boden der endlichen Dinge in das Reich des Unendlichen emporsteigen. Der mustergültige Repräsentant dieser Denkweise ist Aristoteles. Seine Metaphysik kommt wirklich „nach der Physik“ in jener ursprünglichen Bedeutung des Wortes, nach der die Begriffe in unserem Erkennen aus den einzelnen Denkbestimmungen ihren Ursprung nehmen, in die sich die Erfahrungsinhalte zerlegen lassen. Dann aber werden sie als die Prinzipien erfaßt, die an sich einer übersinnlichen Welt angehören, so daß schließlich doch wiederum alle Erscheinungen als Verwirklichungen allgemeiner Ideen von universeller und notwendiger Natur erscheinen. So sind es die Begriffe von Stoff und Form oder Dynamis und Energie (potentia und actus, wie sie später die Scholastik genannt hat), die, weil sie sich uns als Begriffsbestimmungen der Dinge ergeben, die Dinge selbst konstituieren. Da diese Begriffe die Formen sind, die das Wesentliche der Erscheinungen enthalten, so bilden sie eine Stufenfolge, die in der Idee einer reinen Form als der höchsten übersinnlichen Stufe dieser Begriffsleiter endet. Eben deshalb ist nun aber diese reine Form wiederum die oberste Ursache, aus der schließlich alle einzelnen Formbestimmungen oder Bewegungen und Differenzierungen entspringen. Demnach entscheiden auch hier die Begriffe über Sein und Nichtsein und sie errichten jenseits der sinnlichen eine übersinnliche, nur in Begriffen zu erreichende Welt. Aber den Anstoß zur Bildung dieser

Begriffswelt gibt doch das einzelne sinnliche Ding, die „Substanz“ im strengsten Sinne des Wortes, wie sie Aristoteles nennt. So birgt diese eigentümliche Abschwächung dialektischer Metaphysik schon einen Zug nach der kritischen Denkweise in sich. Sie will nicht ganz aus Begriffen a priori die Welt konstruieren, sondern sie sucht die Begriffe selbst zunächst aus der Betrachtung der konkreten Weltinhalte zu gewinnen. Darum bevorzugt sie vor der dialektischen Begriffszerlegung die logische Abstraktion. Doch die Prinzipien, die ihr diese liefert, werden nun wiederum als die Werkzeuge einer Dialektik verwendet, welche die Wirklichkeit aus Begriffen aufbaut.

Klar tritt dieses Verhältnis bei demjenigen neueren Metaphysiker hervor, der, an Universalität des Wissens ein moderner Aristoteles, selbst mit Vorliebe Aristotelische Begriffsunterscheidungen anwendet, so sehr auch sonst seine Weltanschauung eigenartige, in der Gedankenwelt der Renaissance wurzelnde Züge bietet: bei Leibniz. Das Argument, durch das er das System der Monaden und ihrer Harmonie nicht nur als ein ästhetisch und ethisch befriedigendes, sondern als ein begrifflich notwendiges darzutun meint, besteht in dem Satze, daß das Zusammengesetzte das Einfache als seine Voraussetzung fordere. Demnach weise die ungeheure Zusammensetzung der Welterscheinungen auf einfache Wesen als die letzten substantiellen Träger dieser Mannigfaltigkeit hin. Nun ist offenbar die zusammengesetzte Beschaffenheit der Erscheinungswelt ein aus der Erfahrung abstrahierter Begriff. Aus diesem Erfahrungsbegriff wird dann aber mittels der dialektischen Bewegung des Denkens nach dem Prinzip der Korrelation entgegengesetzter Begriffe die Einfachheit als das wahre Wesen der Dinge abgeleitet. So drängt sich hier von selbst die Frage auf: würde denn das reine Denken jemals zu einem solchen begrifflichen Fortschritt gelangen, wenn nicht auch dieser bereits in der Erfahrung vorgebildet wäre? Einfachheit und Zusammensetzung als relative Bestimmungen sind in der Tat überall schon den Dingen selbst eigen, und die dialektische Metaphysik braucht bloß diese Eigenschaften ins Absolute zu erheben, um nun in dem schlechthin Einfachen den letzten Weltgrund zu erblicken.

Kants Kritizismus.

III. Die kritische Metaphysik. Gedanken solcher Art sind es gewesen, die zur letzten, kritischen Stufe der Metaphysik geführt haben, zu der sich in der Tat gerade bei Leibniz schon die mannigfachsten Anläufe finden. Aus reinen Begriffen läßt sich keine Wirklichkeit aufbauen — das ist das Grundthema, das in Kants Kritik der überlieferten dialektischen Metaphysik bei allen den einzelnen metaphysischen Ideen wiederkehrt, die, wie die Unsterblichkeit der Seele, die unendliche Kausalität der Welt, die Existenz Gottes, Hauptobjekte dialektischer Beweise gewesen waren. Gleichwohl will auch die aus dieser Widerlegung der spekulativen Systeme hervorgehende kritische Philosophie nicht die

Metaphysik überhaupt beseitigen, sondern sie will ihr nur eine andere Aufgabe im System des Wissens und gegenüber den positiven Einzelwissenschaften zuweisen. Die Metaphysik soll fernerhin nicht mehr aus reinen Denkbestimmungen heraus ein System errichten, das sich als ein höheres Wissen über der empirischen, der notwendigen Einheit ermangelnden Einzelerkenntnis erhebt, sondern sie soll zwischen das nächste Geschäft der Philosophie, die kritische Prüfung der Quellen und Formen der Erkenntnis, und die in den positiven Wissenschaften gepflegten einzelnen Gebiete als Vermittlerin treten. Ihr Hauptgeschäft besteht daher in dem Nachweis, daß jene allgemeingültigen Formen, welche die kritische Prüfung des Erkenntnisvermögens entdeckt hat, überall das Einzelwissen beherrschen, indem sie diejenigen Grundsätze desselben festlegen, die neben einem mannigfaltigen Erfahrungsgehalt als a priori notwendige anzusehen sind. Auf diese Weise ist schließlich das Verhältnis der kritischen zur dialektischen Metaphysik am einfachsten nach der Stellung zu ermessen, die hier wie dort jenes grundlegende Gebiet, das wir heute „Erkenntnistheorie“ nennen, zur Metaphysik einnimmt. Der dialektischen Metaphysik ist die Erkenntnistheorie untergeordnet, denn diese gilt selbst als der metaphysischen Begründung bedürftig. Die kritische Metaphysik sieht nicht nur in der Erkenntnistheorie sozusagen ihre Vorgesetzte, sondern sie empfängt sogar erst von den Erfahrungswissenschaften her die erforderlichen Weisungen über alles das, worin sie ihnen nützlich werden kann. Man merkt an dieser Beschränkung den geflissentlichen Gegensatz, in den auch hier die kritische zur dialektischen Metaphysik tritt, und man merkt nicht minder das vornehmlich unter dem Einfluß der Naturwissenschaften und der empirischen Richtungen der Philosophie mächtiger gewordene Streben, die Erfahrung als letzte Erkenntnisquelle in ihre Rechte einzusetzen. Mit Rücksicht auf das Maß des Einflusses, den sich hier auf der einen Seite die empirische Denkweise erringt, und den auf der anderen die Nachwirkungen der vorangegangenen aprioristischen Systeme ausüben, ist nun aber auch der Spielraum, in welchem sich eine ihrer allgemeinen Tendenz nach kritische Metaphysik bewegen kann, ein ziemlich großer; und es wäre sicherlich ebenso einseitig, wenn man diese Richtung lediglich an der kritischen Philosophie Kants, als wenn man etwa alle dialektische Metaphysik an der Platonischen Dialektik und Ideenlehre messen wollte. Vielmehr läßt sich gerade von Kant sagen, daß er durch sein Streben, zwischen Empirismus und Rationalismus gewissermaßen den „ehrlichen Makler“ zu spielen, nicht ganz unbeträchtliche Nachwirkungen der ältesten Gestaltung dialektischer Metaphysik, der Platonischen, erkennen läßt, wie man ja auch umgekehrt in dem wunderbaren Dialog, in dem Plato vorzugsweise der Erkenntnistheorie nahe tritt, in dem Theätet, schon die Anfänge einer kunstvoll geübten kritischen Methode finden kann. Insbesondere ist es die Vermittlerrolle zwischen Rationalismus und Empirismus, durch welche die für die Stellung der

Kantschen Metaphysik maßgebende Grundlage bestimmt wird: was ist in den einzelnen Wissenschaften als a priori notwendig anzusehen, und was ist empirisch? Diese Fragestellung bringt es mit sich, daß die überragende Macht der dialektischen Metaphysik in Wahrheit zu einem bloßen Schatten ihrer ehemaligen Herrlichkeit wird. Hatte doch die kritische Prüfung des reinen Erkenntnisvermögens Kant zu dem Ergebnis geführt, daß die aller Erfahrung vorausgehenden Erkenntnisnormen auf die für die mathematische Begriffsbildung unerläßlichen Anschauungsformen, Raum und Zeit, und, abgesehen von einigen für solche metaphysische Anwendung unerheblichen Nebenbegriffen, auf die allgemeinen Kategorieen der Substanz und der Kausalität beschränkt seien. Metaphysik als Naturphilosophie bedeutet also für Kant faktisch nicht mehr als einen allgemeinsten Umriß abstrakter Mechanik nebst den wesentlichsten Feststellungen über den Begriff der Materie. Ausgeschlossen bleibt ihm aber der gesamte übrige Inhalt der Naturwissenschaft, ausgeschlossen natürlich auch die Psychologie. Alle diese Gebiete betrachtet er als rein empirische, der metaphysischen Grundlegung unzugängliche, bei denen eigentlich nur eine Beschreibung der Sukzession der Erscheinungen, keine kausale Erkenntnis möglich sei. Und noch dürftiger ist es im Grunde mit dem diesem theoretischen parallel gehenden praktischen Teil der Philosophie bestellt, die sich auf die kritische Analyse des reinen Willensvermögens gründet. Doch ist hier die allgemeine Formel des kategorischen Imperativs: „Handle so, daß die Maxime deines Wollens zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“ zugleich dehnbar genug, um die ganze rationalistische Moralphilosophie ohne Schwierigkeiten in sich aufzunehmen, was besonders in Kants „metaphysischer Rechtslehre“ deutlich wird, in der so ziemlich der Inhalt des alten Naturrechts so wenigstens in seinen Hauptgedanken wieder Unterkunft findet. Eng sind daher die Grenzen, in die Kant die Metaphysik einschränkt. Nicht mehr an der Spitze der Wissenschaften soll sie marschieren, sondern mit einer bescheidenen Vermittlerrolle zwischen Vernunftkritik und empirischem Wissen soll sie sich begnügen. Doch diese Beschränkung mochte wohl schon nach dem bekannten Gesetz der Kontraste dahin wirken, daß nun die nach ihm kommende metaphysische Flut wieder um so höher stieg. Sicher ist, daß die kritische Ära der Metaphysik ihre dialektische Vorläuferin nicht auf die Dauer verdrängt hat, sondern daß sie ihr eher durch einzelne Ansätze zu neuen Methoden der Begriffsdeduktion frischen Mut einflößte.

Hegels System.

IV. Die Erneuerung der dialektischen Metaphysik in der Philosophie des 19. Jahrhunderts. So geschah es, daß die verwegenste Ausgestaltung der Dialektik, welche die Welt bisher gesehen, das Hegelsche System, dieser neuen Ära angehört, und daß in der gleichen Zeit in dem System Herbarts sogar die alte, vermeintlich von Kant für immer begrabene Ontologie wieder auflebte.

Überaus bezeichnend für das Verhältnis dieser neueren Dialektiker zu Kant sind die Worte, mit denen Herbart die kritische Philosophie pries: „Hätte Kant", so meinte er, „nichts weiter geschrieben als den einzigen Satz: hundert wirkliche Taler enthalten nicht im mindesten mehr als hundert mögliche, so würde man daraus schon erkennen, daß er der Mann war, die alte Metaphysik zu stürzen; denn er wußte, daß das Mögliche den Begriff, das Wirkliche aber den Gegenstand und dessen Position bedeute." Man könnte diesen Satz auch frei übersetzen: „Die alte ontologische Metaphysik ist tot, — es lebe die neue!" Denn in dem „Gegenstand und seiner Position" deutete Herbart bereits seinen nochmaligen Versuch an, den reinen Seinsbegriff durch eine ihm angeblich immanente Denknotwendigkeit zur Wirklichkeit zu erheben, um dann aus ihm wiederum die Welt der Erscheinungen mit Hilfe reiner Denkbestimmungen zu gewinnen.

So haben sich denn in einer jener merkwürdigen Parallelen, deren die Geschichte der Philosophie so manche kennt, im Laufe des 19. Jahrhunderts nebeneinander jene beiden Richtungen der dialektischen Metaphysik erneuert, die schon im Altertum in der Platonischen Ideenlehre und dem Realismus der Aristotelischen Philosophie einander gegenübergetreten waren. In Hegels System feiert die Kunst der Begriffsdialektik, die Plato zuerst zu einem den gesamten Umfang des Wissens umfassenden System auszubilden gesucht hatte, ihre höchsten Triumphe. Sah sich der Schöpfer der „Ideenlehre" gezwungen, bald stillschweigend, bald offenkundig die Dichtung zu Hilfe zu nehmen, wo sich ihm die Mittel des reinen Denkens versagten, so fügte Hegel in unverdrossener Gedankenarbeit ein Glied seiner vom voraussetzungslosen Sein ausgehenden und schließlich wieder aus der Fülle der Erscheinungen in diesen Anfang zurückkehrenden Begriffskette an das andere. Sein System umfaßte so den gesamten Inhalt menschlichen Wissens in einer seltsamen Spiegelung, die ihn von dem Boden der Erfahrung, auf dem sich die positiven Wissenschaften bewegen, in den Äther des reinen, die Dinge aus ihrer immanenten Notwendigkeit begreifenden Denkens erhob. Es umfaßte den Zusammenhang der abstrakten logischen Begriffe wie den Lauf der Natur und die Geschichte des Geistes. So war es in der Tat eine dialektische Metaphysik höchsten Stiles, wenn auch ihr Urheber, in Erinnerung daran, daß schon im Altertum die Dialektik die Mutter der Metaphysik gewesen war, diesen Namen verschmähte. Und doch war beim Lichte besehen die Tendenz dieser neuen Dialektik so grundverschieden von der alten Ideenlehre, daß im Vergleich damit sicherlich Kant, der kritische Philosoph, der Zerstörer der alten Ontologie, der echtere Platoniker gewesen war. Denn die Ideenlehre hatte es unternommen, den Glauben an die übersinnliche Welt in ein sicheres Wissen und darum diese übersinnliche Welt selbst in die eigentlich allein wirkliche Welt zu verwandeln, so daß ihr alles Sinnliche von dem Schleier des täuschenden Scheins umhüllt wurde.

Diese neue Dialektik aber ging im Gegenteil darauf aus, eben diese sinnlich wirkliche Welt als die einzig wirkliche, die gesetzmäßige Verkettung der Erscheinungen als die notwendige Entfaltung jenes Absoluten selbst darzutun, das die Ideenlehre in falscher Sonderung des Zusammengehörigen und seinem Wesen nach Identischen zu einem für sich existierenden Sein hypostasiert hatte. Die dialektische Form war also die alte geblieben; doch der Inhalt dieser Form war ein völlig neuer geworden. Hier hatte das Hegelsche System nicht nur die alte Metaphysik, sondern auch die kritische Kants weit überholt. Kein Wunder daher, daß eine Schöpfung die aus solchen Gegensätzen zusammengesetzt war, auch in dem Eindruck, den sie hervorbrachte und zum Teil noch hervorbringt, und in den Wirkungen, die sie ausübte, nach ganz verschiedenen Richtungen auseinanderging. Wo dem Urheber dieses Systems die eigene, tiefere Kenntnis und im Grunde auch das eigene Interesse mangelte, in der Naturphilosophie, da überwog begreiflicherweise der Eindruck des dialektischen Schematismus so sehr, daß das System als weithin abschreckendes Beispiel unfruchtbarer und völlig unwissenschaftlicher Begriffsspielerei erschien. Als nun noch namentlich von der Mitte des 19. Jahrhunderts an unter dem Einfluß der zunehmenden Teilung der wissenschaftlichen Arbeit das Interesse an allgemeineren, über die nächsten Aufgaben des wissenschaftlichen Einzelbetriebs hinausreichenden Fragen ohnehin abnahm, da gab der Zusammenbruch der Hegelschen Philosophie den letzten Anstoß zu jener in weiten Kreisen immer mehr um sich greifenden Überzeugung, daß es mit der Philosophie überhaupt und insonderheit mit der Metaphysik ein für allemal vorbei sei. Dennoch gewann dieses selbe Hegelsche System ein anderes Aussehen, wenn man, unbehelligt von der dialektischen Form, seinen Inhalt ins Auge faßte und hier wieder das in den Vordergrund stellte, was auch dem Interesse und der Kenntnis seines Urhebers am nächsten lag: die Gebiete der Gesellschaft, der Geschichte, der Kunst, der Religion, endlich der Entwicklung der Philosophie selbst. Hier gibt es denn doch zu denken, daß nicht bloß Historiker der Philosophie wie Eduard Zeller und Kuno Fischer, Ästhetiker wie Friedrich Vischer, Theologen wie Emanuel Biedermann und Richard Rothe teils dauernd, teils wenigstens in ihren Ausgangspunkten von Hegel beeinflußt waren, sondern daß diese auch in radikalen Religionsphilosophen wie Ludwig Feuerbach und David Strauß und nicht zum wenigsten in den Sozialphilosophen der jüngsten Vergangenheit, in Ferdinand Lassalle und Karl Marx, nachgewirkt hat. Und auch heute, wo diese unmittelbaren Einflüsse mehr zurückgetreten sind, werden wir nicht vergessen dürfen, daß das Hegelsche System, so verfehlt es im einzelnen sein mochte, zwei Gedanken vor allem in den Geisteswissenschaften heimisch gemacht hat: den der Entwicklung und den einer Gesetzmäßigkeit, die das geistige Leben wohl in anderen Formen, aber doch schließlich nicht weniger beherrscht wie das Reich der Natur.

Herbarts Metaphysik.

Wie in Hegel die idealistische, so wiederholte sich nun um die gleiche Zeit in Herbart die realistische Richtung der dialektischen Metaphysik auf einer höheren Stufe. Damit trat freilich zugleich der innere Gegensatz dieser Richtung mehr hervor als das, worin doch schließlich auch sie übereinstimmten. In der Tat, Dialektiker sind diese modernen Metaphysiker beide. Aus Fichtes eigentümlicher Erneuerung und Umbildung der Platonischen Dialektik ist Hegels Selbstbewegung des Begriffs ebensogut wie Herbarts Deduktion der absolut einfachen realen Substanz, diese auf ihre abstrakteste Form reduzierte Leibnizsche Monade, hervorgegangen. Aber wie unendlich verschieden ist das Ergebnis hier und dort! Wenn Hegels absolutes Sein die ganze Unendlichkeit der Erscheinungswelt in ihrem ewigen Werden in sich birgt, so bilden die einfachen Substanzen Herbarts ein abgeschlossenes, an sich entwicklungsloses System, eine Art höherer Atomwelt, die zu den geläufigen Hypothesen der Naturwissenschaft über die Materie wie zu den Seelenbegriffen der alten Psychologie nahe Beziehungen bietet. Daher denn auch Herbart mit großem Aufwand von Scharfsinn eine allgemeine Theorie des Geschehens entwickelte, die gleichzeitig als eine neue Form physischer Mechanik wie als eine eigenartige geistige Mechanik sich darstellte. Dieses starre System bot jedoch für eine wissenschaftliche Weiterbildung keine nennenswerten Anknüpfungspunkte. So hat es denn zwar zu einer Zeit in den Kreisen, die der Hegelschen Begriffsdialektik besonders abgeneigt waren, in denen der Physiker und Mathematiker, ein gewisses Ansehen genossen; auch hat es durch die Forderung exakter Methode zum Teil auf die neuere Psychologie eingewirkt. In seinem allgemeinen Einfluß vermochte es aber den spekulativen Idealismus, den es bekämpfte, weder zu verdrängen noch zu ersetzen, als er seine öffentliche Geltung eingebüßt hatte. So hatten denn diese Unternehmungen einer Erneuerung der dialektischen Metaphysik längst beide sich ausgelebt, noch bevor das Jahrhundert zu Ende ging. Ergebnislos waren sie darum nicht gewesen. Nur gingen ihre bleibenden Wirkungen zumeist über die Grenzen der Philosophie selbst hinaus. Hier aber sind sie heute noch deutlich zu spüren, obgleich man sich ihres Ursprungs selten mehr bewußt ist.

Schopenhauer, Hartmann, Fechner, Nietzsche.

V. Die Metaphysik in der Philosophie der Gegenwart. Wer zu der Zeit, da die Systeme Hegels und Herbarts in Verfall geraten waren, es unternommen hätte, der Metaphysik ihre Zukunft vorauszusagen, dem wäre wohl nichts näher gelegen als zu vermuten, daß, wie es nach den analogen Entwicklungen des 17. und 18. Jahrhunderts geschehen war, so auch nun ein neues Zeitalter kritischer Metaphysik anbrechen werde, da dies nun einmal die natürliche Ordnung im Laufe der Dinge zu sein scheine. In der Tat ist dieses Gefühl in den letzten Dezennien des vorigen Jahrhunderts vornehmlich bei den offiziellen Vertretern der Philosophie, denen durch das historische Studium ihres Faches solche

Analogieschlüsse nahe lagen, ein weit verbreitetes gewesen. In dem Ruf „Zurück zu Kant!“ fand es seinen vernehmlichen Ausdruck. Aber deutlich zeigte es sich wiederum auch in diesem Fall, daß die Philosophie einer Zeit nicht von denen oder doch zum geringsten Teil von denen gemacht wird, die berufen sind, sie zu lehren, sondern daß sie mit allgemeinen geistigen Strömungen zusammenhängt, die sich in Kunst, Literatur, und öffentlichem Leben meist deutlicher und früher zu erkennen geben als in den Fortschritten der Wissenschaft. So stand denn auch der Philosoph, in dem die allgemeine Stimmung dieser Zeit ihren sprechendsten Ausdruck fand, Schopenhauer völlig außerhalb der von ihm gehaßten und verspotteten „Universitätsphilosophie“. Sein Hauptwerk war, wie so viele andere Versuche, eine neue Lösung des Weltproblems zu finden, unbeachtet geblieben. Aber als die Zeit gekommen war, da wurde es wiederentdeckt, um nun, beinahe ein halbes Jahrhundert nach seinem ersten Erscheinen, zu dem populärsten metaphysischen Werke zu werden, das seit lange existiert hatte. War es doch an sich schon eine merkwürdige Erscheinung, daß, nachdem eben erst von vielen Seiten das Ende aller Metaphysik proklamiert war, nun auf einmal eine Zeit kam, die förmlich nach Metaphysik dürstete. Freilich waren es nicht die Vertreter der strengen Wissenschaft, auch nicht die der Fachphilosophie, die plötzlich von diesem metaphysischen Taumel ergriffen wurden. Ihnen lagen bestenfalls erkenntnistheoretische oder wegen ihrer praktischen Bedeutung ethische Fragen am Herzen. Aber da drängte sich nun die Schar der Künstler, der Literaten, der allgemein Gebildeten heran zur Philosophie. Ihnen war an der Frage, ob die Kausalität ein apriorisches oder empirisches Prinzip, ob die erste oder zweite Auflage der Kantischen Kritik der authentische Text sei und ähnlichen Fragen mehr, über die sich die Fachphilosophen ereiferten, herzlich wenig gelegen. Sie verlangten nach einer Metaphysik, die ihnen das Rätsel des Lebens deute, die ein Führer sein könne auf den Wegen in Kunst und Beruf, gegenüber den Fragen der Religion und der Ordnungen des Lebens. Auch darauf kam es ihnen nicht an, daß diese Metaphysik besonders exakt sei. Viel wertvoller schien es, wenn sie Ausdruck einer Persönlichkeit war, die sich ganz und unverhüllt in ihrem Werke mitteilte. Auf einem Gebiet, wo es, wie ihnen schien, doch keine Gewißheit gab, verlangten sie nicht nach Beweisen, sondern nach persönlicher Überzeugung und vor allem nach einer Stimmung, die der eigenen verwandt war. Diesem Bedürfnis kam Schopenhauer zu der Zeit, da seine Philosophie Aufnahme fand, vollauf entgegen. Diese Philosophie wirkte mit der überzeugenden Kraft des wirklichen Erlebens; und die Stimmung, die in ihr hervorbrach, lebte in der Zeit selbst, in der die Schriften dieses Philosophen manchem wie eine Offenbarung erschienen. Wohl lebte auch in dieser Metaphysik etwas von jenem Streben nach Rückkehr zu Kant, das in der sonstigen Philosophie der Zeit so lebhaft hervortrat. Aber die Beziehung zur kritischen Philosophie blieb im Grund eine äußerliche.

Hatte doch Schopenhauer hier gerade den Punkt vorangestellt, wo der kritische Philosoph selbst einen mystischen Zug nicht verleugnen konnte: die Lehre vom Willen als dem „intelligibeln Charakter" des Menschen. Auf dieser Grundlage errichtete Schopenhauer ein metaphysisches Lehrgebäude, das eigentlich durch und durch philosophische Dichtung war, und das vor allem in seinen wirksamsten Teilen, in der Schilderung des Willens in der Natur, seines Ringens und Strebens, in der Darstellung der Formen der Kunst als symbolischer Äußerungen dieses vergeblichen, doch in der Illusion des Moments beseligenden Strebens, endlich in der Ausmalung der Trostlosigkeit des Daseins eine der wirksamsten Ausgestaltungen poetischer Metaphysik ist, welche die Geschichte kennt.

Doch dieser Rückfall aus den skeptischen und kritischen Stimmungen einer mit ihren Idealen zerfallenen Zeit in das poetische Stadium des metaphysischen Denkens, wie er uns in Schopenhauer entgegentritt, ist keine vereinzelte Erscheinung, sondern ein prägnanter Charakterzug dieser ganzen die neueste Philosophie einleitenden Entwicklungsphase. Unter den Schriftstellern, die unmittelbar nach der Ausbreitung der Philosophie Schopenhauers in die Arena traten, hat in der nächsten Zeit keiner in so weite Kreise gewirkt wie Eduard von Hartmann mit seiner „Philosophie des Unbewußten". Er gab, was der mit seinem Denken noch in dem Anfang des Jahrhunderts wurzelnde Schopenhauer zum Teil vermissen ließ, die Vermittelung mit den positiven Wissenschaften, namentlich mit den führenden Naturwissenschaften der Zeit, die sich hier in geistvoller, wenn auch nicht ganz vorurteilsloser Weise in den Dienst einer poetisch-mystischen Metaphysik gestellt sahen, die neben Schopenhauer auch noch zu Hegel und namentlich zu Schelling Beziehungen suchte. Ganz anders geartet freilich war Gustav Theodor Fechners von lebensfreudigem und zugleich tief religiösem Optimismus erfülltes philosophisches Glaubensbekenntnis, das um dieselbe Zeit, nachdem es lange kaum Beachtung gefunden, allmählich einen kleineren Kreis stiller Verehrer um sich sammelte. Aber eine Dichtung war diese Schöpfung erst recht, so sehr auch sie in der Naturwissenschaft ihre Stützpunkte zu finden suchte. Als eine letzte Erscheinung wird man dieser poetischen Richtung endlich auch noch die glänzende Erscheinung Friedrich Nietzsches zuzählen dürfen, in dem allerdings der Dichter und Prophet fast ganz den Philosophen ablöste, der nun aber um so mehr in dem Widerhall, den der Ausdruck seiner Stimmungen fand, ein sprechender Zeuge des philosophischen Bedürfnisses war, das diese Zeit erfüllte. Dieses Bedürfnis war auf eine Weltanschauung gerichtet, in der sich das eigene Denken und Fühlen widerspiegelte, unbekümmert darum, was eine strengere philosophische Kritik dazu sagen mochte. In diesem Motiv liegt wohl vor allem der merkwürdige, allen diesen Erscheinungen gemeinsame Zug einer mehr mit der Phantasie und dem Gefühl als mit den Hilfsmitteln der Wissenschaft arbeitenden Philosophie begründet. Dennoch würde das philosophische Bild der Gegen-

wart ein unvollständiges sein, wenn man nicht neben diesen Strömungen der poetischen Metaphysik auch die andern beachten wollte, die, indem sie den engeren Kontakt mit den positiven Wissenschaften zu wahren suchen, zumeist ganz andere Richtungen einschlagen. Hier ist es aber gerade ein bemerkenswerter Zug unserer Zeit, daß diese metaphysischen Strömungen großenteils außerhalb der offiziellen Philosophie selbst liegen, da sie zumeist innerhalb der einzelnen positiven Wissenschaften ihren Ursprung nehmen.

Naturwissenschaftliche Metaphysik.

VI. Die Metaphysik in der Naturwissenschaft der Gegenwart. Daß die Metaphysik unserer Zeit fast mehr als bei Philosophen von Fach in den einzelnen Wissensgebieten zu Hause ist, scheint mir eine der merkwürdigsten Eigentümlichkeiten dieser Zeit zu sein, durch die sie sich zugleich auffallend von der unmittelbar vorangegangenen Periode unterscheidet. Während die eigentlichen Philosophen mit Logik, Erkenntnistheorie, Ethik und ganz besonders eifrig mit der Pflege der Geschichte der Philosophie beschäftigt sind, wächst zusehends das metaphysische Interesse innerhalb der Einzelgebiete. Unter den Philosophen außerhalb der Philosophie oder, wie man sie meist auch nennen könnte, unter den Metaphysikern wider Willen nehmen aber die Naturforscher unbedingt die erste Stelle ein. Doch je mehr hier aus dem freien Bedürfnis des Spekulierens unversehens eine Metaphysik hervorwächst, um so weniger kümmert sich diese in der Regel um die Gedankenarbeit vergangener Zeiten; und auf das Weltbild, das sie entwirft, hat natürlich der zunächst in einem begrenzten Erfahrungskreis erworbene Standpunkt den entscheidenden Einfluß. Anderseits hat aber die Unbefangenheit und nicht selten eine gewisse naive Ursprünglichkeit solcher Systeme ihren eigenen Wert; und sie sind gerade darum, weil ihre Urheber offiziell alle und jede Metaphysik bekämpfen, interessante Zeugnisse für den unausrottbaren spekulativen Trieb des menschlichen Geistes. Besonders bei diesen im wesentlichen unabhängig von philosophischer Überlieferung entstandenen Gedankengebäuden bewährt es sich übrigens, daß ein neues Stadium der Metaphysik die vorangegangenen nicht beseitigt, sondern in mancherlei Formen neben sich bestehen läßt. Denn gerade diese frei entstandenen Gedankenbildungen der neuesten naturwissenschaftlichen Literatur spiegeln gewissermaßen die ganze Vergangenheit der Metaphysik in einem der Gegenwart angehörenden Augenblicksbilde. Ich nenne hier nur drei Vertreter solcher neuester philosophischer Strömungen, die zugleich charakteristische Repräsentanten der drei Arten von Metaphysik sind, die wir oben als die allgemeinen Entwicklungsformen spekulativer Systeme kennen lernten: Ernst Haeckel, Wilhelm Ostwald und Ernst Mach. Ich wähle sie, weil sie die bekanntesten und genanntesten sind, und weil in ihnen zusammen vielleicht nicht vollständig, aber doch nach ihren Hauptrichtungen die in den naturwissenschaftlich interessierten Kreisen herrschen-

den Weltanschauungen zum Ausdruck kommen. Und ich nenne sie in dieser Reihenfolge, obgleich chronologisch und wohl auch nach dem Maß der philosophischen Bedeutung die umgekehrte die richtige wäre. Aber sie entsprechen in der hier gewählten Folge jenen drei allgemeinen metaphysischen Stadien. Haeckels „Welträtsel“, die jüngste dieser Erscheinungen, führen uns mitten hinein in eine poetische und halb und halb mythologische Spekulation. In Ostwalds „Vorlesungen über Naturphilosophie“ tritt uns eine eigentümliche Spielart dialektischer Metaphysik entgegen, die in manchem ungewollt an den älteren Ontologismus eines Aristoteles und Leibniz anklingt. Endlich Mach in seiner „Analyse der Empfindungen“ und einigen sie ergänzenden Arbeiten ist der Vertreter einer kritischen Metaphysik, die am gründlichsten mit der überlieferten Philosophie ins Gericht geht; und in der nun die alte Peripetie des Skeptizismus und Kritizismus, der Umschlag einer abstrakt empirischen Erkenntnistheorie in eine mystische Metaphysik, in überaus belehrender Weise wiederkehrt.

Ernst Haeckels „Welträtsel“, dieses nach der Zahl und Größe der Auflagen quantitativ erfolgreichste Werk der modernen populär-philosophischen Literatur, ist bekanntlich das Objekt heftiger Angriffe gewesen, die sich besonders gegen die Zuverlässigkeit seiner Angaben an den Stellen, wo sich der Verfasser außerhalb seiner Spezialgebiete bewegt, gerichtet haben. Wir lassen diese Dinge hier ganz außer Betracht. Uns interessiert nur die eigenartige Metaphysik, die das Werk enthält, und die man, um sie richtig zu würdigen, möglichst losgelöst von den besonderen Bedingungen der individuellen Bildung und der eigentümlichen Spezialisierung der wissenschaftlichen Arbeit betrachten muß, unter denen es entstanden, und deren Symptom es teilweise ist. Entschließt man sich, das zu tun, so gewinnt man, wie ich meine, erst den geeigneten Gesichtswinkel, um diese Lösung der Welträtsel richtig zu würdigen. Lassen wir also alle die Ausdrücke, in denen die moderne Wissenschaft in dieses System hereinragt, möglichst beiseite, die Atomistik und Energetik, den Mechanismus und Vitalismus, die Biogenese und Phylogenese und manches andere, so ergibt sich als der bleibende, von solchen wandelbaren Vorstellungen und Namen unabhängige Kern dieser Weltanschauung ungefähr der folgende. Aus Stoff und Kraft sind alle Dinge zusammengesetzt. Der Stoff besteht aus der schweren Masse und dem leichten Äther. Beide sind aber nicht tot, sondern die ihnen innewohnende Kraft äußert sich in Empfindung und Willen oder, wie man das nämliche auch ausdrücken kann, in Fühlen und Streben. Diese sind an die Bewegungen der Materie gebunden: die Atome fühlen Lust bei der Verdichtung, Unlust bei der Spannung und Verdünnung der Stoffe. Daher ist jede Äußerung der Wahlverwandtschaft der Elemente von Lust begleitet, ebenso wie die Vereinigung der Geschlechter. Diese selbst entspringt aber daraus, daß sich jenes Fühlen und Streben der Atome in der organischen Natur zu-

Haeckel.

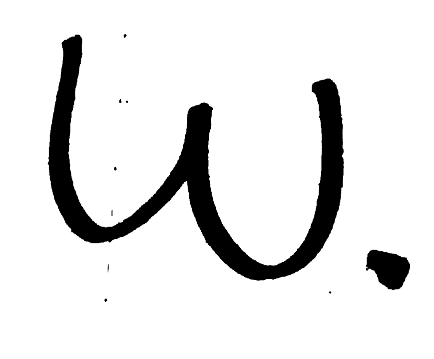
nächst zu den die Lebenserscheinungen der Zellen begleitenden Empfindungen steigert, welche Steigerung endlich in spezifischen Zellen, den Seelenzellen, ihren höchsten Grad erreicht, wobei sich nunmehr zugleich die letzteren in Empfindungs- und Willenszellen scheiden. In diesen höchsten Gestaltungen des Stoffs ereignet sich dann jene Spiegelung der Fühlungen und Strebungen, in der das Bewußtsein und die Gedankenbildung bestehen.

Das sind die wesentlichen Grundzüge dieser Metaphysik, wenn man von dem Kolorit der Zeit möglichst absieht. Wollte man in der Geschichte der Philosophie nach den nächsten Verwandten des Systems suchen, so würden sie etwa in der Region der jüngeren ionischen Physiker zu finden sein. Analogieen wie die der Verbindung und Trennung der Stoffe mit der der Geschlechter sind ganz im Sinne dieser alten noch halb mythischen Naturphilosophie. Darum hätte Haeckel Fühlen und Streben, Anziehung und Abstoßung ebensogut mit Empedokles Liebe und Haß nennen können. Schon der aufgeklärte Demokrit würde aber wahrscheinlich dieses Weltbild abgelehnt haben, nicht weil es willkürlich ist — darin blieb ja auch die Atomistik in den Grenzen der dichtenden Metaphysik — sondern weil es die innere Einheit der Gedanken vermissen lasse; und der grimme Heraklit würde über diese Philosophie schwerlich milder als über die seiner anderen Zeitgenossen geurteilt haben. In der Tat gehört diese Spekulation ganz und gar dem poetischen Stadium der Metaphysik an. Sie bewegt sich in einer Reihe willkürlicher Einfälle und unbestimmter Analogieen, bei denen man sich trotz moderner Anspielungen in die Zeit zurückversetzt fühlt, wo die Kunst des strengen logischen Denkens noch nicht entdeckt war und die positive Wissenschaft sich noch auf ihrer Kindheitsstufe befand. Gerade in diesen Eigenschaften besitzen aber die „Welträtsel“ doch wieder einen typischen Wert. Sie zeigen an einem mustergültigen Beispiel, daß, wenn jemand, ohne sich viel um das zu kümmern, was die Geschichte des Denkens bis dahin geleistet hat, frisch und fröhlich daran geht, sich seine Weltanschauung nach eigenem Bedürfnis zu modeln, er immer wieder da anfängt, wo auch die Philosophie angefangen hat, mit Dichtung und Mythus. Den meisten wird diese Form primitiver Metaphysik durch ihre Religion entgegengebracht. Wo das nicht der Fall ist, wo der Einzelne frei seinen spekulativen Neigungen nachgeht, da wird aber stets ein solches mehr oder weniger verschwommenes, aus freier Dichtung und halb vergessenen Mythen zusammengesetztes Gebilde entstehen, eine primitive Philosophie in neuem, mit Ornamenten moderner Wissenschaft ausgestattetem Gewande. Die meisten behalten diese phantastischen Ausflüge ins Reich metaphysischer Spekulation vorsichtig für sich. Haeckel hat mit voller Offenheit sein frei erdichtetes System entworfen. Daß so viele, ähnlich aufgeklärte, aber von den Dokumenten der Geistesgeschichte nicht sonderlich beschwerte Gemüter in dieser Schilderung ein Abbild ihrer eigenen Phantasiegebilde gefunden

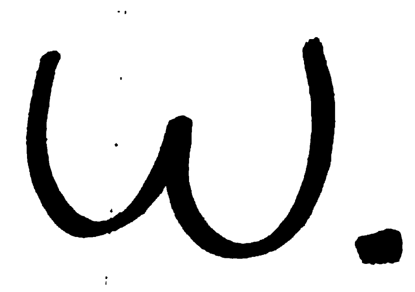
haben, kann nicht wundernehmen. Darin zeigt wiederum der Beifall, dessen sich die „Welträtsel" erfreuten, daß jene primitive poetisch-mythologische Metaphysik kein singuläres Phänomen ist, sondern daß sie oder etwas, das ihr ungefähr ähnlich sieht, eben in Kreisen, die sich der religiösen Metaphysik ihrer Kinderjahre entwachsen fühlen und nun irgendeinen Ersatz dafür haben möchten, weit verbreitet ist.

Ein Werk ganz anderen Schlages ist Wilhelm Ostwalds „Naturphilosophie". Darin allerdings steht sie mit Haeckels „Welträtseln" auf gleichem Boden, daß sie nicht bloß Naturphilosophie ist — darin ist der Titel vielleicht irreleitend — sondern daß sie eine umfassende Weltanschauung, also kurz gesagt eine Metaphysik enthält. In der Tat mündet die energetische Naturbetrachtung in Spekulationen über das Bewußtsein, das geistige Leben und das Schöne und Gute aus. Stehen auch diese Teile an Wert beträchtlich hinter den naturphilosophischen Entwicklungen zurück, und treten die psychologischen und ethischen Gedanken in ungleich bescheidenerer Form auf, da der Verfasser auf diesen Gebieten bemüht ist, seine Übereinstimmung mit den großen Philosophen der Vergangenheit, vornehmlich mit Kant und Schopenhauer, zu betonen, so ist doch das Buch von dem Gedanken beseelt, alles, Natur und Geist, das Leben des Einzelnen und der Menschheit, dem einen großen Prinzip der Energie mit seinen zunächst in der Naturwissenschaft bewährten Grundsätzen unterzuordnen. In dieser rücksichtslosen Subsumtion alles Wirklichen unter den mit beharrlicher Konsequenz festgehaltenen Begriff bewährt sich aber das Werk als ein echter Nachkömmling dialektischer Metaphysik. Wenn in dieser dereinst das Sein, das Werden, die Substanz nacheinander die alles tragenden Begriffe gewesen sind, warum sollte nicht auch einmal die Energie gewählt werden? Waren doch dazu ohnehin schon in der Spekulation der Vergangenheit Anknüpfungspunkte genug vorhanden, in der alten bei Aristoteles, in der neueren bei Leibniz. Mochten auch dem Verfasser selbst bei der Ausspinnung seiner Gedanken diese Beziehungen nicht gegenwärtig sein, gerade in der unbeabsichtigten und unerkannten Übereinstimmung bewährt es sich wieder, wie sehr das metaphysische Denken bei aller Mannigfaltigkeit doch immer um die gleichen Pole sich dreht. Von den beiden Spielarten dialektischer Spekulation, der platonisierenden, die den herrschenden Begriff als einen dem Denken selbst immanenten völlig a priori zu finden sucht, und der Aristotelischen, die ihn zunächst dem Gegebenen entlehnt, dann aber in rücksichtsloser Konsequenz auf das All der Dinge ausdehnt, schließt sich die energetische Metaphysik begreiflicherweise der zweiten, ihr aber in Wirklichkeit enger an, als man im Hinblick auf die gewaltige Verschiedenheit der zeitlichen Bedingungen denken sollte. Der Formbegriff des Aristoteles, den dieser schon in seiner allgemeinsten Gestaltung die „Energeia" genannt hatte, tritt uns, allerdings in modernisierter, durch die Annahme des Konstanz- Ostwald.

prinzips und des Prinzips der allmählichen Uniformierung der Energieen (der sogenannten „Entropie“) umgestalteter Form entgegen. Ja selbst der ergänzende Begriff der Aristotelischen „Dynamis“, der Möglichkeit oder Anlage, fehlt nicht. In der Form der „potentiellen Energie“, die sich noch unter verschiedenen anderen Ausdrücken verbirgt, kehrt er wieder. Auch kann sich die moderne Energetik zwar von der dem Begriff des „Möglichen“ nun einmal anhaftenden Unbestimmtheit nicht ganz befreien, nur empfängt derselbe in Anlehnung an die quantitativen Maßbeziehungen der Energie eine exaktere Fassung. Selbstverständlich soll übrigens dieser Hinweis auf den Ideenzusammenhang mit einer sonst unserem modernen Denken so fremdartigen Physik und Metaphysik der Originalität dieses geistvollen Versuchs nicht den geringsten Eintrag tun. Epigonen sind wir alle. Ein Gedanke mag noch so neu und fruchtbar sein, von je allgemeinerer Tragweite er ist, um so eher wird sich erweisen lassen, daß er im Keim schon in älteren Anschauungen enthalten war, aus denen dann meist auch manche Vermittelungen zu uns herüberführen. So bildet in der Tat Leibniz die Brücke zwischen Aristoteles und der modernen Energetik. Denn er ist es, der das Prinzip der Konstanz in einer der heutigen bereits wesentlich gleichenden Form erfaßt hatte. Auch das tut schließlich, wie ich meine, der Bedeutung dieser naturphilosophischen Leistung keinen Eintrag, daß sie, wie es scheint, nicht einmal auf dem Gebiete der Naturwissenschaft durchführbar ist, wie denn ja heute schon, nach dem bei wissenschaftlichen Hypothesenbildungen so manchmal bewährten Gesetz der Bewegung in Gegensätzen, die durch die Energetik eine Zeitlang zurückgedrängten atomistischen Vorstellungen in der modernen „Elektronentheorie“ in einer den alten Atombegriff weit überflügelnden Gestalt wiederum auftauchen. Aber diese naturphilosophischen Fragen liegen hier außerhalb unserer Aufgabe. Das Produkt einer inmitten der positiven Wissenschaft zur Entwicklung gelangten Metaphysik ist Ostwalds Energetik vor allem deshalb, weil sie sich nicht auf eine energetische Naturphilosophie beschränkt, sondern die Schranken zwischen Natur- und Geisteswissenschaften durchbricht und, auf die Ideen des Schönen, Guten, der Menschheit und ihrer Bestimmung übergehend, sich zu einer energetischen Weltbetrachtung umfassendster Art erweitert. Und gerade hier wird dann diese Philosophie ohne Frage zu einer jener Formen dialektischer Metaphysik, wie sie zum erstenmal mit seiner bewundernswerten Gabe logischer Scheidung Aristoteles, alle Erfahrung unter einen einheitlichen Begriffsschematismus zwingend, mit Erfolg durchgeführt hat. Nun geht freilich die energetische Metaphysik in ihrer neuesten Gestaltung mehr als die des alten Philosophen von der Naturwissenschaft, und sie geht selbstverständlich ganz und gar von der modernen Naturwissenschaft aus. Sie muß sich daher bemühen, die Prinzipien, die hier für den allgemeinen Begriff der Energie gewonnen worden sind, auch auf geistigem und ethischem Gebiet als gültig zu erweisen. Unter jenen Prinzipien steht aber das der Kon-



stanz vo … das
die Einor … uung
verlangt, … n der
Energie … n die
alltäglick … istige
Anstreng … ehirn
und den … kann
sich als … ozeß“
unmittel … ucht.
Wenn … n der
Regel … liegt
allerdin … inend
ein dur … Vor-



gängen … issen,
vollstä … ärme,
teils a … ndern
Forme … natur-
wissen … istiger
Energ … deut-
licher … Meta-
physi … eigent-
liches … r aber
muß … ndlage
seiner Weltbetrachtung genommen … In der
Tat geht daher, wie Ostwald lehrt, die chemische Energie in geistige Energie über, und diese verwandelt sich dann wieder in die physischen Energiewerte, die man bis dahin als die direkten Produkte des im Organismus stattfindenden Energiewandels betrachtet hatte. Nach Ostwald sind sie das in Wahrheit nicht. Denn das Postulat, alles Seiende dem Energiebegriff zu subsumieren, fordert, daß hier die „geistige Energie“ als Zwischenglied eingefügt werde. Messen läßt sich natürlich diese nicht direkt, sondern nur vermittels ihrer Rückverwandlung in physische Energie. Aber nach dem Prinzip des Energiewechsels ist das keine Gegeninstanz. Ebenso wenig könnte es als eine solche angesehen werden, daß eventuell auch noch andere anonyme Energieen, vielleicht solche ganz transzendenter Art, wenn sich das spekulative Bedürfnis herausstellen sollte, als Zwischenglieder in die Reihe der Naturvorgänge eingeführt würden. Auch das ist klar, daß diese energetische Grundlegung der Psychologie dem Tatbestand des psychischen Geschehens nicht im geringsten vorgreift, d. h. daß sie darüber, wie man sich den Zusammenhang des letzteren eigentlich zu denken habe, nichts aussagt. In allem dem trägt sie das Gepräge echter Metaphysik an sich. Wie die Spinozistische Substanz, so enthält die Energie alle denkbaren Möglichkeiten, und darum enthält sie notwendig auch das Wirkliche, das vor allem möglich sein muß, um wirklich zu werden. Wie im

übrigen dieses Wirkliche beschaffen sei, das ist eigentlich für den Metaphysiker als solchen gleichgültig. An die Substanz Spinozas erinnert die Energie als metaphysisches Weltprinzip schließlich aber auch in ihrer Anwendung auf das Gebiet der Ethik. Denn der gleiche Gedanke der Selbsterhaltung, den Spinoza zum Grundstein seiner sittlichen Weltanschauung nimmt, kehrt in der energetischen Ethik wieder. Hier ist das übereinstimmende Motiv offenkundig genug. Ist es doch das Prinzip des Beharrens, das mit beiden Begriffen verbunden wird. Daneben ist dann freilich auch hier wieder der Begriff hinreichend unbestimmt, daß er sich ohne Schwierigkeit mit den verschiedensten ethischen Nebengedanken, wie sie die Stimmung der Zeit oder die individuelle Neigung mit sich bringt, verbinden läßt.

Mach. Ostwald hat sein Werk Ernst Mach gewidmet. Er hat damit ausdrücklich bezeugt, daß er die mannigfaltigsten Anregungen diesem scharfsinnigen Naturforscher und Philosophen verdankt. Aber beim Lichte besehen ist dieser Einfluß doch in dem entscheidenden Punkt, wo die Wege der Metaphysiker sich scheiden, nicht zur Wirkung gelangt: in der Stellung zur Erkenntnistheorie. Ostwald ist Metaphysiker von Anfang an. Die Energie gilt ihm als ein ursprünglich gegebener Begriff, dem sich alles zu fügen hat. Für Mach ist die kritische Prüfung der Erkenntnis das Primäre. Die metaphysischen Gedanken, wo er sich überhaupt zu ihnen herbeiläßt, entstehen erst auf dieser erkenntnistheoretischen Grundlage. Darin dokumentiert er sich von vornherein als den kritischen Metaphysiker; und in gewissem Sinne könnte man ihn, wenn man ihn mit der älteren Form des Kritizismus vergleichen wollte, einen umgekehrten Kant nennen. Bei Kant hatte es sich vor allem darum gehandelt, die a priori in der menschlichen Vernunft liegenden Erkenntnisbedingungen aufzufinden: als solche ergaben sich ihm bekanntlich Raum und Zeit als die anschaulichen Formen, und die Stammbegriffe des Verstandes, wie Einheit, Vielheit, Realität, Substanz, Kausalität usw., als die logischen Formen des Erkennens. Zu allen diesen apriorischen Formen muß dann ein Empfindungsinhalt hinzukommen, um die allezeit in die Grenzen der Erfahrung eingeschlossene Erkenntnis möglich zu machen. Mit dieser „Materie der Empfindung" beschäftigt sich aber Kant nicht weiter. Er nimmt sie als ein Gegebenes hin. Umgekehrt Mach. Auch er geht von dem Satze aus, daß außerhalb der Erfahrung keine Erkenntnis möglich sei. Doch als letzte Elemente der Erfahrung betrachtet er gerade die von Kant vernachlässigten, die „Materie der Empfindung". Die Anschauungsformen, Raum und Zeit, gehören nach ihm mit zur Empfindung. Denn jede Gesichts- oder Tastempfindung hat schon als solche einen Ort im Raum, eine Ausdehnung, zeitliche Dauer usw. Die Stammbegriffe des Verstandes glaubt er dagegen entbehren zu können. Er ersetzt sie faktisch durch das allgemeine Vermögen unseres Verstandes, die ihm gegebenen Empfindungsinhalte willkürlich zu verknüpfen. Da die zu diesem

Zweck einzuschlagenden Wege vollkommen unserem freien Ermessen anheimgegeben sind, so wählen wir den bequemsten Weg, denjenigen, auf dem die Data der Empfindung in der einfachsten Weise miteinander verknüpft werden. Alle Wissenschaft kann nichts weiter tun, als nach diesem Prinzip der „Ökonomie des Denkens" die letzten Inhalte der Erfahrung, die Empfindungen, zu verbinden; und was auf solche Weise zustande kommt, bleibt immer nur eine irgendwie beschaffene Beschreibung der Erfahrungsinhalte selbst. Ausdrücke wie „Erklärung" und „erklärende Wissenschaft" sind zu verwerfen, weil es einen anderen Erkenntnisinhalt als die Empfindungen nicht gibt und eine Verknüpfung gegebener Empfindungsinhalte eben eine Beschreibung ist, nichts weiter. Es kann möglicherweise verschiedene Arten solcher Beschreibung geben. Unter diesen ist dann jedesmal diejenige zu bevorzugen, welche die einfachste ist und die größte Zahl von Erfahrungen umfaßt. In diesem Sinne ist jede mathematische Formulierung eines sogenannten Naturgesetzes, wie des Fallgesetzes, des Pendelgesetzes, eine Beschreibung, die dem Prinzip der Ökonomie dadurch nachkommt, daß sie sehr viele einzelne Erscheinungen zu einem einzigen Ausdruck zusammenfaßt. Die mathematischen Operationen, die eventuell solche verschiedene Formeln zueinander in Beziehung setzen, sind nichts als technische Hilfsmittel, um die Beschreibungen zu vereinfachen. Die Art und Weise, wie jene Verknüpfungen vorgenommen werden, kann aber wieder einen doppelten Zweck verfolgen. Wir können uns entweder die Aufgaben stellen, die Empfindungen in ihrem wechselseitigen Verhältnis zu beschreiben: dann stehen wir auf dem Standpunkte des Naturforschers. Oder wir können die Beziehungen beschreiben wollen, in denen die Empfindungen zu dem empfindenden Subjekt, dem „Ich", stehen: dann nehmen wir den Standpunkt des Psychologen ein. Für beide ist demnach der letzte Erfahrungsinhalt der nämliche, und beide Beschreibungen müssen daher auch in ihrem letzten Resultate wieder zusammentreffen.

Mach selbst will diese Gedanken nicht als eine ausgeführte Weltanschauung betrachtet wissen, sondern nur als den Umriß zu einer solchen, der überall noch der näheren Ausführung bedürfe. So soll denn auch hier von einer kritischen Erörterung dieses interessanten Entwurfs abgesehen werden. Eine solche würde ja leicht darauf hinweisen können, daß weder die Beschränkung der ursprünglichen Erfahrungsinhalte auf Empfindungen und die Einbeziehung der Raum- und Zeitvorstellungen unter diese psychologisch haltbar, noch die Reduktion der Aufgaben der Naturforschung auf die Beschreibung von Empfindungskomplexen durchführbar sei usw. Hier haben wir es mit diesem Entwurf nur als einem Beispiel kritischer Metaphysik zu tun, das wiederum inmitten des Anschauungskreises der Naturforschung entstanden ist. Daran darf nicht irre machen, daß sich auch Mach einen „Antimetaphysiker" nennt und in der Reduktion aller wissenschaftlichen Aufgaben auf die „Beschreibung",

also in dem Verzicht auf alle apriorischen Prinzipien und auf alle Folgerungen, die über die Erfahrung hinausführen, den Beweis dieses seines antimetaphysischen Sinnes sieht. Vielmehr besteht eben hierin schon bei Kant das Kriterium der kritischen Richtung der Metaphysik, daß sie nicht ein überempirisches Wissen vermitteln, sondern nur der Anwendung der durch die kritische Analyse aufgezeigten Prinzipien auf die Erfahrung dienen soll. Entspricht daher Machs Wissenschaftslehre in dieser Beziehung der allgemeinen Tendenz kritischer Metaphysik, so trifft sie nun aber weiterhin auch in der allgemeinen Natur dieser Prinzipien mit ihr zusammen. Gewiß, so energisch Kant die Apriorität jener Prinzipien betont, so entschieden bekennt sich Mach zur „reinen", alle Apriorität ablehnenden Erfahrung. Aber den Versicherungen der Metaphysiker darf man bekanntlich gerade da, wo sie am zuversichtlichsten sind, manchmal am wenigsten trauen. Kant hat neben den Prinzipien a priori, nach denen er in erster Linie seine Metaphysik orientierte, auch der „Materie der Empfindung" nicht bloß infolge ihrer Unentbehrlichkeit überhaupt, sondern auch in ihren ganz spezifischen Formen im stillen einen sehr erheblichen Anteil an seiner Metaphysik eingeräumt. Bei Mach ist alles, was sich in Empfindungsinhalte und deren Verknüpfung auflöst, „reine Erfahrung". Aber da selbst für die Erfahrung die reine Empfindung sehr wenig, die Art ihrer Verknüpfung beinahe alles bedeutet, so fällt doch auch hier das entscheidende Gewicht auf jenes Prinzip der „Ökonomie des Denkens", das sich beim Lichte besehen als ein apriorisches herausstellt. Denn offenbar ist es ganz unmöglich anzunehmen, dieses Prinzip sei etwa erst durch Erfahrung gefunden. Wollte man dies tun, so würde ja darin die Voraussetzung liegen, die einfachste Art der Verknüpfung sei in den Dingen selbst schon vorgebildet, sie sei also nicht ein subjektives Prinzip der Beschreibung, sondern ein objektives Gesetz der Natur, was Mach ausdrücklich ablehnt, da ein solches Gesetz wiederum ein metaphysisches, seine Aufsuchung also eine „Naturerklärung" im alten Sinne sein würde. Ist aber, wie Mach energisch betont, das Prinzip der Ökonomie subjektiv, das heißt anders ausgedrückt a priori, so ist natürlich auch die Annahme ausgeschlossen, daß es je einmal plötzlich entstanden wäre. Es muß zu jeder Zeit das wissenschaftliche Denken beherrscht haben, wenn es sich auch begreiflicherweise erst allmählich in seiner vollen Reinheit durchsetzen konnte. Alle jene metaphysischen Begriffe, deren sich die ältere Naturwissenschaft bedient hat, die Materie, die Kausalität, sie können daher nur als unvollkommenere Anwendungen der gleichen Ökonomie des Denkens gelten, da sie in der Tat in irgendeiner Weise zur Vereinfachung der Beschreibung gedient haben, wie die unter ihrer Herrschaft gewonnenen Formulierungen der Erscheinungen, z. B. das Fallgesetz, das Pendelgesetz u. a. zeigen. Welches ist nun aber der tiefere Unterschied des Ökonomieprinzips von diesen seinen metaphysischen Vorläufern? Es läßt sich nur der eine entdecken, daß es nicht mehr in naiver Weise, wie

dereinst der Begriff der Materie und der Kausalität, objektiviert wird, sondern daß es als ein rein subjektives Prinzip unseres eigenen Denkens gilt. Eben das ist es aber ja, was bereits Kant den dogmatisch überlieferten Begriffen der Naturwissenschaft gegenüber betont hatte. Diese sind nach ihm unserem Verstand immanent, und nur darum sind sie objektiv gesetzgebend für die Erscheinungswelt. Es ist der nämliche kritische Standpunkt, den auch Mach einnimmt. Nur haben die angenommenen Prinzipien ihren Namen gewechselt. Anstatt der Vielheit der Kategorieen ist das Ökonomieprinzip allein übrig geblieben. Mag diese Vereinfachung vielleicht als ein Vorzug erscheinen, so muß man doch andererseits zugeben, daß Kant wenigstens den Versuch gemacht hatte, seine Kategorieen aus den allgemeinen Denkfunktionen abzuleiten. Das Ökonomieprinzip dagegen kommt wie aus der Pistole geschossen, man weiß nicht woher; ja es hat den unverkennbaren Nachteil, daß es eigentlich eine höchst unbestimmte teleologische Maxime und, wie jede Zweckbetrachtung, vieldeutig ist. Indem aber dieses Prinzip auf die „Materie der Empfindung“ angewandt wird, um die brauchbarsten Formulierungen für die Verknüpfung der Erscheinungen zu finden, wird auch hier mutatis mutandis kein anderer Weg eingeschlagen als der, den Kant in seinen „metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“ schon gegangen war: der Weg von einem a priori aufgestellten Prinzip zur Erfahrung. Und das eben ist der Weg der kritischen Metaphysik. Wohl könnte man einen gewissen Unterschied noch darin finden, daß in Kants Begründung neben den begrifflichen Prinzipien auch die Apriorität der Anschauungsformen eine Rolle spielt, während Mach Raum und Zeit zu den empirisch gegebenen Empfindungen rechnet. Auch dieser Unterschied verschwindet jedoch, wenn man später erfährt, wie sich Mach die Entstehung dieser Raum- und Zeitempfindungen denkt. Da hören wir, daß die Bestimmung eines Ortes im Raum schließlich von unserem Willen abhänge, ja daß die Raumempfindung und der Wille, etwas irgendwo zu sehen, eigentlich identisch seien; und ebenso wird die „Zeitempfindung“ als eine Funktion der „Aufmerksamkeit“ betrachtet. Damit scheint namentlich in die sogenannte „Raumempfindung“ ein leiser Nachklang nicht der Kantischen Apriorität der Anschauungsformen, wohl aber der Willensmetaphysik Schopenhauers hineinzuspielen, ein interessanter Rückschlag in die poetische Stufe der Metaphysik, die freilich um so weniger zu verwundern ist, je skeptischer im übrigen dieser kritische Standpunkt alle Metaphysik ablehnt. Denn die größten Skeptiker sind meist zugleich die größten Mystiker gewesen.

Ergebnis und Ausblick.

VII. Die Zukunft der Metaphysik. Was bleibt nun als die Frucht dieses Spazierganges in dem Irrgarten der neuesten Metaphysik? Sollen wir schließen, daß, wie Mach es ausdrückt, Metaphysik überhaupt eine bloße Scheinwissenschaft sei? Oder sollen wir sie, was vielleicht allgemeinerer Zustimmung begegnet, jedenfalls von den

Gebieten des positiven Wissens fernhalten? Ich würde mich vielleicht der letzteren Meinung anschließen, wenn nicht neben anderem gerade das Beispiel der drei erwähnten ausgezeichneten Naturforscher eindringlich lehrte, daß es sehr leicht ist, sich gegen die Metaphysik zu erklären, daß es aber offenbar sehr schwer ist, nach diesem Vorsatz zu handeln. Diese drei Männer sind ausgesprochene Antimetaphysiker. Dennoch sind sie alle in Wirklichkeit selbst Metaphysiker, und zwar repräsentieren sie die sämtlichen Stadien, die überhaupt die Metaphysik in ihrer Entwicklung durchgemacht hat: das poetisch-mythologische, das dialektisch-ontologische, das kritische. Warum es aber unmöglich ist, die Metaphysik zu verbannen, auch wenn man den besten Willen dazu hat, auf diese Frage geben, wie ich meine, gerade die Beispiele dieser philosophierenden Naturforscher die Antwort: der Metaphysik wird man nicht ledig, weil metaphysische Probleme und Hypothesen gar nicht das spezifische Eigentum einer besonderen Wissenschaft sind, sondern weil sie überall, auf allen Gebieten wiederkehren. Der Physiker schlägt sich mit ihnen herum, wenn er die Frage erwägt, ob Atome oder ein kontinuierlicher Äther seinen theoretischen Entwicklungen bessere Dienste leisten, oder wenn er auf Grund des Satzes von der „Entropie" über die Zukunft der energetischen Verwandlungen oder gar der Welt selbst spekuliert; der Astronom, wenn er erwägt, ob und in welchem Sinn der mathematische Unendlichkeitsbegriff auf das Weltsystem anzuwenden sei; der Physiologe, wenn er über den Ursprung des Lebens oder über die Beziehungen der physischen zu den psychischen Lebenserscheinungen reflektiert, der Soziologe, wenn er die Frage nach den letzten Zwecken der gesellschaftlichen Bildungen und nach dem Sinn der Geschichte erhebt usw. usw. Erwägungen über diese und ähnliche Fragen lassen sich nun einmal nicht verbieten. Wirft man sie zur einen Tür hinaus, so kommen sie zu einer anderen wieder herein. Glaubt man z. B. des metaphysischen Begriffs der Materie ledig zu sein, so sieht man sich bereits inmitten einer Metaphysik der Energie. Darum, wenn die Metaphysik als philosophische Wissenschaft verschwände, als Metaphysik der positiven Wissenschaften würde sie fortleben. Ja unverkennbar befinden wir uns gegenwärtig in einem Zustand, der dieser Grenze einigermaßen nahekommt. Die Philosophen sind in ihren metaphysischen Spekulationen sehr enthaltsam und meistens auch ziemlich vorsichtig geworden — aber die Physiker, Physiologen und Soziologen spekulieren unentwegt weiter. So erhebt sich von allen Seiten von neuem die alte Frage Kants: Ist Metaphysik als Wissenschaft überhaupt möglich?

Auf sie ist wohl vor allem zu antworten: wenn sie notwendig ist, so muß sie auch möglich sein. Beweisen aber die metaphysischen Fragen, die immer und immer wieder in den positiven Gebieten auftauchen, ihre Notwendigkeit, so deuten sie vielleicht auch den Weg an, auf dem eine solche Grenzwissenschaft denkbar ist, ohne sich, wie das so manche

metaphysische Systeme der Vergangenheit und der Gegenwart tun, mit dem wissenschaftlichen Bewußtsein der Zeit im ganzen oder in einzelnen Richtungen in Widerspruch zu setzen. Der Philosoph sollte sich entschließen, nicht noch einmal das Weltproblem in allen seinen Teilen von Anfang an lösen zu wollen, sondern die Anläufe zu solchen Lösungen, die ihm die positiven Wissenschaften bieten, sollte er aufnehmen, vergleichen, ihre verschiedenen Ansprüche gegeneinander auszugleichen und sie so weit wie möglich zu Ende zu führen suchen. Der philosophische Metaphysiker würde nach diesem Programm nicht mehr ein souveräner Bauherr sein, der seine Pläne ganz nach eigener Phantasie oder mit den Hilfsmitteln der zufälligen Erfahrungen, die er gesammelt, ausführte, sondern ein Architekt, der auf dem Terrain des positiven Wissens, unter der Aufsicht und nach den Bedürfnissen der hier befehlenden Sondereigentümer sein Werk zu vollenden und überall darauf zu sehen hat, daß die Teile zu einem harmonischen Ganzen zusammenstimmen. Hierin oder, um nicht mehr im Bilde zu reden, in der Ausgleichung der von den einzelnen Wissenschaften her sich erhebenden Forderungen, in der Auflösung der zwischen ihnen auftretenden scheinbaren Widersprüche, endlich in der strengen Berücksichtigung der allgemeinen erkenntnistheoretischen Prinzipien würde für ihn selbst immer noch reichliche Arbeit übrig bleiben. In letzterer Beziehung ist es vor allem eines, was eine philosophische Metaphysik zu dem, was sie auf den einzelnen Gebieten an Vorarbeiten vorfindet, hinzubringt: das ist die Voraussetzung, daß schließlich die verschiedenen Teile des menschlichen Wissens nicht in Widerstreit miteinander treten können, und daß, wo ein solcher zu bestehen scheint, dies nicht in der Sache, sondern in unserer einseitigen oder irrigen Auffassung seinen Grund hat. Dieses von den positiven Wissenschaften zunächst auf ihren Einzelgebieten festgehaltene und dann von ihnen mehr und mehr auf ihre Gesamtheit sich übertragende logische Prinzip des auszuschließenden Widerspruchs, nicht das teleologische Sparsamkeitsprinzip der kleinsten Anstrengung ist es, das in Wahrheit das wissenschaftliche Denken von frühe an beherrscht hat, und das sich nun naturgemäß allmählich von den Einzelgebieten auf das Ganze fortsetzen muß. Das Widerspruchslose und das Einfache treffen aber durchaus nicht immer zusammen. Vielmehr müssen wir sehr häufig die verwickelteren Lösungen der Probleme den einfacheren vorziehen, weil jene der Wirklichkeit besser entsprechen.

In welcher Weise auf dieser Basis in einer dem wissenschaftlichen Bewußtsein der Zeit adäquaten Form der Versuch eines metaphysischen Systems möglich sei, dies zu erörtern ist hier nicht der Ort. Ich habe anderwärts den Entwurf eines solchen zu geben versucht. Hier konnte es sich nur darum handeln, die Motive anzudeuten, aus denen metaphysische Fragen entstehen, und die Wege, die möglicherweise bei ihrer Beantwortung eingeschlagen werden können.

Nur auf zwei Mißverständnisse sei noch hingewiesen, die von Philosophen wie Nichtphilosophen solchen metaphysischen Betrachtungen nicht selten entgegengebracht, und die freilich meist durch die Metaphysiker selbst unterstützt werden. Das eine besteht darin, daß man meint, in den metaphysischen Voraussetzungen, die durch einen Rückgang von den Tatsachen der Wirklichkeit zu den für diese vorauszusetzenden letzten Bedingungen gewonnen werden, sei eine Art „höherer Wirklichkeit" enthalten, der gegenüber die gesamte Erfahrungswelt, wie sie uns in Natur und Geschichte gegeben ist, eigentlich nur ein täuschender Schein sei. Es ist die alte Verwechslung von Erscheinung und Schein, die von der Zeit der Eleaten an bis auf Schopenhauers Erneuerung der poetisch-mythologischen Vedantaphilosophie der Inder immer und immer wiedergekehrt ist. Gegen diese Verwechslung hat schon Hegel treffend bemerkt, daß es eine andere Wirklichkeit als die der Erscheinungen für uns überhaupt nicht gibt. Wie aber das Verhältnis der hypothetischen Grenzbegriffe der Metaphysik zu dieser Wirklichkeit zu denken sei, das zeigen uns jene Begriffe gerade da, wo sie in den einzelnen Wissensgebieten bereits vorgebildet sind. Fechner hat geklagt, die warme, leuchtende und tönende Natur werde von der Physik in ein kaltes, von einem unendlichen Gewirre schwingender Atome erfülltes Chaos verwandelt. Die Klage ist unberechtigt. Denn die schwingenden Atome können die lebendige Wirklichkeit der Erscheinungswelt nicht aufheben: sie können sie nur durch Begriffe ergänzen, die den objektiven Zusammenhang dieser Erscheinungswelt begreiflich machen. Geradeso lassen die letzten Folgerungen der Metaphysik die Wirklichkeit unangetastet. Sie suchen sie nur zu einer die Fülle der Erscheinungen zusammenfassenden Einheit zu ergänzen.

Das zweite Mißverständnis besteht darin, daß man den letzten Grenzbegriffen der Metaphysik die gleiche Aufgabe zuweist, die in den Einzelgebieten die in ihnen auftretenden metaphysischen Hilfshypothesen zum Teil zu erfüllen haben, nämlich die einer Deduktion der Erscheinungen. Wie also etwa der Physiker aus bestimmten Annahmen über die Konstitution der Materie Licht- und elektrische Phänomene interpretiert, so soll eine über allen Einzelgebieten schwebende philosophische Metaphysik die gesamte Erscheinungswelt aus den letzten und höchsten Einheitsideen, zu denen sie gelangt ist, deduzieren. In der Philosophie selbst ist diese irrige Auffassung weit verbreitet. Sie stammt hier aus einer Zeit, wo die Arbeitsteilung, die einen so wesentlichen Charakterzug der neueren Wissenschaft ausmacht, wenig entwickelt war, und wo bei im ganzen beschränkteren Hilfsmitteln der Einzelne leichter alle Teile des vielgegliederten Ganzen durchdringen konnte. Heute ist der Versuch, alles das, was die besonderen Wissenschaften schon geleistet haben, noch einmal und womöglich besser leisten zu wollen, zu einem groben Anachronismus geworden. Darum mußten nicht nur die Unternehmungen Schellings und Hegels, sondern auch die etwas bescheidener angelegte Naturphilosophie

Herbarts überall da, wo diese Männer nicht selbst bis zu einem gewissen Grade inmitten der Einzelarbeit standen, notwendig Schiffbruch leiden. Für die Metaphysik gibt es zwar einen Regressus, der zu den letzten Einheitsideen hinaufführt, auf welche die metaphysischen Grenzbegriffe der Einzelgebiete als ihre Ergänzung und Vereinigung hinweisen; es kann aber keinen der Metaphysik spezifisch eigentümlichen Progressus geben, der nun aus diesen Ideen alles Einzelne wiederum ableitet, ähnlich wie etwa der theoretische Physiker aus bestimmten Voraussetzungen gewisse Naturerscheinungen. Und wenn überhaupt ein absteigendes Verfahren solcher Art möglich wäre, so müßte es richtig ausgeführt notwendig wieder in die Reihen einmünden, die von den Einzelgebieten her jenen Regressus bilden halfen. Nie und nimmer kann also die Metaphysik dasselbe leisten wollen, was besser und mit dazu geeigneteren Hilfsmitteln die Einzelwissenschaften zu leisten haben. Nie und nimmer können aber auch hinwiederum diese der Aufgabe nachkommen, das Ganze des menschlichen Wissens, wie es auf einer gegebenen Stufe seiner Entwicklung beschaffen ist, zu einer einheitlichen Weltanschauung zu gestalten. Wo sie das doch unternehmen, da führt dies zu unzulänglichen, gewisse Gesichtspunkte, die für eine beschränkte Sphäre ihre Bedeutung besitzen mögen, einseitig verallgemeinernden Betrachtungsweisen. Vielleicht ist es nicht ungerecht, wenn man hierin auch den Hauptmangel der oben als Beispiele der drei metaphysischen Stufen erwähnten neuesten Systeme sieht. Aber auch die sämtlichen Einzelgebiete des Wissens zusammengenommen können für das was hier zu leisten ist keinen Ersatz bieten. Bestenfalls verhalten sich diese zerstreuten Glieder gleichgültig gegeneinander. Schlimmstenfalls widersprechen sie einander — ein Widerstreit, der vom Standpunkt der Einzelbetrachtung aus immer nur durch einen Machtspruch gelöst werden kann, welcher die dem Betrachtenden näherliegenden oder wertvolleren Tatsachen als die alleingültigen anerkennt. Solche Einseitigkeit zu vermeiden, die Ergebnisse der Einzelgebiete zu einer widerspruchslosen, dem gegebenen Zustand der Wissenschaft adäquaten Weltanschauung auszugleichen — das wird fortan, wie immer, eine letzte Aufgabe der Wissenschaft bleiben. Und mag die Metaphysik diese Aufgabe noch so oft verfehlt haben und sie noch weiter verfehlen, der Versuch sie zu lösen muß immer und immer wieder gemacht werden. Die Reihe dieser Lösungsversuche wird aber auch fernerhin einen wichtigen Bestandteil der Geschichte des menschlichen Denkens bilden, in dem mehr vielleicht als in anderen Erscheinungen der geistige Charakter der Zeiten sich spiegelt.

Literatur.

Die Metaphysik bildet, namentlich in der älteren Zeit bis herab auf Kant, einen so vorherrschenden Bestandteil der Philosophie, daß ihre Literatur nahezu mit der Literatur der letzteren zusammenfällt. Hier soll daher nur auf die Hauptschriften hingewiesen werden, auf die in der obigen Darstellung ausdrücklich Bezug genommen wurde.

Zu S. 103. Die hier erwähnten Aussprüche Heraklits findet man, ebenso wie die auf uns gekommenen Lehrsätze dieses und der anderen vorsokratischen Philosophen in vortrefflichen dem griechischen Text beigegebenen Übersetzungen in H. DIELS, Die Fragmente der Vorsokratiker (Berlin, 1903, 2. Aufl. 1907).

Zu S. 112. Der hier erwähnte ontologische Beweis für die Unsterblichkeit ist der vierte und letzte in der Reihe der von Plato aufgeführten Beweise, Phädon 96 E ff. Im übrigen kommen für die Platonische Metaphysik hauptsächlich in Betracht die Dialoge Parmenides, Theätet, Phädrus, sowie der Staat.

Zu S. 113. Das Verhältnis der realistischen zur idealistischen Richtung der Metaphysik, wie es sich in den Systemen des Plato und Aristoteles zuerst herausgebildet hat, erhellt mit besonderer Deutlichkeit, wenn auch freilich in einseitiger Beleuchtung, aus den zahlreichen Stellen der Aristotelischen Metaphysik, die sich kritisch gegen die Platonische Ideenlehre wenden. Namentlich das erste Buch ist sowohl hierfür wie für das Verhältnis des Aristoteles zu seinen älteren Vorgängern bedeutsam.

Zu S. 114. Unter den zahlreichen Schriften von Leibniz, in denen Teile seiner Philosophie entwickelt sind, kommen für die metaphysischen Grundgedanken hauptsächlich in Betracht: Nouveaux Essais sur l'entendement humain, ERDMANN p. 194 ff.; GERHARD, Philos. Schriften, V, p. 39 ff.; La Monadologie, ERDMANN, p. 702 ff.; GERHARD VI, p. 607 ff.; Principes de la nature et de la grâce, ERDMANN, p. 714 ff.; GERHARD VI, p. 598 ff. Als exoterische und durch das Motiv der Akkommodation an das dogmatische Christentum stark beeinflußte Darstellung sind dagegen die Essais de Théodicée, ERDMANN, p. 468 ff.; GERHARD VI, p. 25 ff. nur mit Vorsicht zu benutzen.

Zu S. 115. Über das Verhältnis der kritischen zur dogmatischen Metaphysik im Sinne Kants orientiert im allgemeinen die Einleitung zu den „Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik". Die Metaphysik selbst oder, wie Kant sie auch nennt, der „doktrinale" Teil der Philosophie ist dann von ihm ausgeführt einerseits in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" von 1786, andererseits in der „Metaphysik der Sitten" von 1797. Bei der letzteren darf freilich nicht übersehen werden, daß sie ein Alterswerk Kants ist. So kehrt denn besonders in der „metaphysischen Rechtslehre" das Naturrecht der Wolffschen Schule in ziemlich unveränderter, an den kritischen Philosophen wenig erinnernder Gestalt wieder. Interessante Ergänzungen versprechen hier die für die Kantausgabe der Berliner Akademie in Aussicht gestellten Vorlesungen Kants über Metaphysik. Doch wird man bei solchen Vorlesungen nie vergessen dürfen, daß das 18. Jahrhundert sich im akademischen Unterricht strenger, als das in unserer Zeit geschieht, an bestimmte Lehrbücher hielt, wie denn auch Kant BAUMGARTENS „Metaphysica" seiner Vorlesung zugrunde zu legen pflegte.

Zu S. 116 ff. Will man Hegels philosophische Anschauungen richtig würdigen, so ist vor allem zu raten, daß man sich nicht an die dreibändige „Enzyklopädie der philoso-

phischen Wissenschaften" halte, die durch das Streben des Herausgebers, spätere Kollegienhefte in den ursprünglichen Text hineinzuarbeiten, verunstaltet worden ist. Die beste Einführung in das System Hegels geben vielmehr, wenn man die eigenen Werke bzw. die Bearbeitungen seiner Vorlesungen zu Führern wählen will, neben der Vorrede und Einleitung der Rechtsphilosophie (Bd. 8 der gesammelten Werke) die Philosophie der Geschichte (Bd. 9), die Ästhetik (Bd. 10 in 3 Abt.) und die Geschichte der Philosophie (Bd. 13—15). Eine vortreffliche Darstellung des Hegelschen Systems bietet KUNO FISCHER im 7. (bzw. 8.) Band der Geschichte der neueren Philosophie.

Zu S. 119. HERBART, Hauptpunkte der Metaphysik (1808). Allgemeine Metaphysik nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre (1828). Werke herausgeg. von HARTENSTEIN, Bd. 3 und 4.

Zu S. 120. SCHOPENHAUER, Die Welt als Wille und Vorstellung (1. Aufl. 1819, 2. Aufl. 1844). Die erste Auflage war fast unbeachtet geblieben und die Verlagshandlung war im Begriff, den Rest der Exemplare einstampfen zu lassen, als die öffentliche Aufmerksamkeit sich dem einsamen Philosophen zuzuwenden begann. SCHOPENHAUER selbst erlebte noch eine 3. Auflage (1859). Die Hauptverbreitung seiner Werke begann aber erst nach seinem Tode mit der von JULIUS FRAUENSTÄDT veranstalteten Gesamtausgabe in 6 Bänden.

Zu S. 121. EDUARD VON HARTMANN, Philosophie des Unbewußten. 1. Aufl. 1869, 10. Aufl. 1890 in 3 Bänden. Eine reiche Literatur knüpfte namentlich in den ersten Jahren nach seinem Erscheinen an dieses Werk an. Vgl. die von Hartmann selbst in dem Vorwort zur 7. Aufl. von 1876 gegebene Übersicht dieser Literatur. Unter den zahlreichen späteren Werken Hartmanns ist besonders seine 1896 erschienene Kategorieenlehre für die Metaphysik von Bedeutung. Sie ist ohne Frage an philosophischem Gehalt der Philosophie des Unbewußten weit überlegen. Über Hartmanns philosophische Gesamtleistung vgl. ARTHUR DREWS, Eduard von Hartmanns philosophisches System im Grundriß (1902).

Zu S. 121. G. TH. FECHNER, Zendavesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits, 3 Bde. (1851). 2. Aufl. herausgeg. von Kurd Laßwitz (1902).

Zu S. 123ff. ERNST HAECKEL, Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien zu einer monistischen Philosophie (1899). Seitdem in einer Volksausgabe in vielen Auflagen verbreitet. Eine reiche, großenteils polemische Literatur knüpft in den folgenden Jahren an dieses Werk an, aus der hier hervorgehoben werden mag: FR. PAULSEN in den Preuß. Jahrbb. Bd. 101, E. ADICKES, Kant contra Haeckel[2] (1906) und die kritische Studie von O. D. CHWOLSON, Hegel, Haeckel, Kossuth und das zwölfte Gebot (1896). Daß ähnliche metaphysische Gedanken, wie sie in Haeckels Schriften niedergelegt sind, gelegentlich auch bei den Vertretern der exakten Naturwissenschaften zu finden sind, dafür bieten L. BOLTZMANNS Populäre Schriften (1905), bes. S. 309, 364ff., einen entsprechenden Beleg.

Zu S. 125ff. W. OSTWALD, Vorlesungen über Naturphilosophie (1902, 4. Aufl. 1907). Der Pflege der Beziehungen zwischen Naturwissenschaft und Philosophie sind außerdem OSTWALDS seit 1902 erscheinende Annalen der Naturphilosophie gewidmet. Neben der Energetik hat besonders die neovitalistische Strömung in der neueren Naturwissenschaft teils zu Versuchen eigentümlicher Systembildung, teils zu einzelnen Theorieen geführt, die sich mit metaphysischen Weltanschauungen berühren. Ich hebe aus dieser Literatur hervor: P. N. COSSMANN, Elemente der empirischen Teleologie (1899). J. REINKE, Die Welt als Tat (1899) und Einleitung in die theoretische Biologie (1901). CAMILLO SCHNEIDER, Vitalismus (1903). HANS DRIESCH, Analytische Theorie der organischen Entwicklung (1894); Die „Seele" als elementarer Naturfaktor (1903); Naturbegriffe und Natururteile (1904). Vgl. dazu meine Schrift: Naturwissenschaft und Psychologie (Schlußkapitel zur 5. Aufl. der Physiol. Psychol.) (1903).

Zu S. 128ff. ERNST MACH, Die Analyse der Empfindungen (1885, 2. Aufl. 1900); Populär-wissenschaftliche Vorlesungen (1896); Prinzipien der Wärmelehre (1896). Daraus besonders die Schlußabschnitte S. 362ff.

Zu S. 133. W. WUNDT, System der Philosophie (1889, 3. Aufl. 1907).

NATURPHILOSOPHIE.

Von

Wilhelm Ostwald.

Naturphilosophie als Urform der Philosophie.

Einleitung. Die Naturphilosophie steht am Anfange aller Wissenschaft und Philosophie als das erste Gebiet, dessen Beherrschung unternommen wurde, und wird voraussichtlich der Philosophie auch künftig als Hauptbestandteil angehören, solange es eine solche Wissenschaft gibt. Denn nicht nur die griechische Philosophie beginnt mit einer Gruppe von Denkern, die man als die Naturphilosophen zusammenfaßt, sondern auch die älteren Formen, in denen der menschliche Geist eine Vereinheitlichung der Naturerscheinungen versucht hat, und deren Überreste in den Schöpfungsgeschichten der verschiedenen Religionsarten sich uns aufbewahrt finden, pflegen in erster Linie einen Bericht darüber zu bringen, wie die uns umgebende Außenwelt entstanden oder geschaffen worden ist.

Zunächst erscheint also die gesamte Philosophie als eine Naturphilosophie, d. h. als eine Lehre von allen Naturerscheinungen, den Menschen eingeschlossen. Erst mit Sokrates und insbesondere mit Plato tritt eine Wendung ein, zufolge deren der Mensch und seine inneren Angelegenheiten mehr und mehr Gegenstand des vorwiegenden Nachdenkens werden. Das Christentum entwickelte vorerst diese Wendung bis zur äußersten Schärfe, indem es zu einer Verachtung der Natur als Trägerin der Sünde führte. Doch hat der unwiderstehliche Fortschritt der allgemeinen Kultur langsam die notwendige Abschwächung dieses Standpunktes herbeigeführt, und mit dem Aufschwunge der exakten Wissenschaften seit dem 15. Jahrhundert hat sich mit der zunehmenden Kenntnis der Naturerscheinungen auch die entsprechende Philosophie wieder entwickelt. Descartes nahm den von der Kirche aus Platos Gedankenkreis übernommenen Gegensatz zwischen Geist und Natur in seine Philosophie auf, und bis auf den heutigen Tag hat diese Unterscheidung in der Trennung der Naturwissenschaften von den Geisteswissenschaften ihre praktische Bedeutung behalten, wenn auch ihre theoretische immer zweifelhafter wird.

Abgrenzung des Gebietes.

Gemäß diesem Entwicklungsgange kommt der Naturphilosophie das Gebiet der sogenannten äußeren Natur, etwa von der Astronomie bis zur

Biologie und Soziologie zu. Indessen erweist sich eine vollständige Trennung dieser Gebiete von den innermenschlichen Dingen als ganz unmöglich. Der Astronomie zögert man nicht, die Geometrie und Mathematik zuzurechnen, und das Philosophieren über die hier auftretenden Fragen hat von jeher einen wichtigen Anteil der Naturphilosophie ausgemacht. Untrennbar aber von den allgemeinen Untersuchungen in der Mathematik sind die der allgemeinen Logik. Hat doch die letztere zu dem Zwecke, die größtmögliche Strenge und Allgemeinheit zu erlangen, immer wieder und endlich wohl mit unzweifelhaftem Erfolge versucht, die mathematischen Hilfsmittel einer exakt definierten Zeichensprache an die Stelle der unsicheren Arbeit mit Worten zu setzen.

Gilt dieser Nachweis eines Übergangsgebietes von der einen Grenze der Naturwissenschaften, so gilt entsprechendes auch von der anderen. Die menschliche Physiologie ist ein Teil der Biologie, und zwar ein sehr hochentwickelter. Wie eng aber die Lehre vom menschlichen Empfinden, Denken und Handeln mit physiologischen Fragen verknüpft ist, lehrt der Umstand, daß eine große und beständig wachsende Wissenschaft, die physiologische Psychologie, sich die Aufgabe stellt, jene geistigen Dinge vermittels physikalisch-chemischer Methoden dem Verständnis näher zu bringen. Gleiches gilt von der Soziologie. So bereitet sich in unseren Tagen wieder die Vereinigung der lange getrennt gewesenen Anteile der großen Gesamtwissenschaft vor. Als charakteristisch für diesen Umschwung mag es gelten, daß über das vorliegende Thema in diesem Bande 'Systematische Philosophie' nicht ein Fachphilosoph, sondern ein Naturforscher zum Worte berufen ist.

Trennung zwischen Naturphilosophie und Naturwissenschaften.

In den bisherigen Ausführungen ist zwischen Naturphilosophie und Naturwissenschaft kein Unterschied gemacht worden. Ein solcher hat sich auch erst in neuerer Zeit entwickelt. Die griechischen Naturphilosophen dürfen wohl alle als Naturforscher oder wenigstens Naturkundige im modernen Sinne aufgefaßt werden. Von Aristoteles wissen wir dies mit aller nur wünschenswerten Bestimmtheit, und wenn sich auch nicht deutlich erkennen läßt, wieviel von den Kenntnissen und Auffassungen naturwissenschaftlicher Art in seinen Schriften ihm persönlich zu verdanken ist, so hat er doch unzweifelhaft auch Erhebliches als Beobachter und insbesondere als Systematiker der Objekte und Erscheinungen der Natur geleistet. In der Neuzeit hat sich dann die Trennung vollzogen. Neben den eigentlichen Naturforschern des 16. Jahrhunderts, denen wir eine in Gestalt von positiven Kenntnissen und allgemeinen Naturgesetzen aufweisbare Vermehrung der Wissenschaft verdanken, treten andere Männer auf, welche über die Einzelforschung hinweg sich zu den allgemeinsten Fragen des Menschengeistes aufschwingen. Sie pflegen sich zunächst auf bestimmte Fortschritte der exakten Wissenschaften zu stützen, bedienen sich dieser Ausgangspunkte aber nur, um weit darüber hinaus mit den Mitteln der Phantasie (oder wie es in der Philosophie heißt, der

Spekulation) Antworten auf solche Fragen zu suchen, welche der am Aufweisbaren und Meßbaren haftende Forscher zu beantworten sich weigert.

Doppelte Blüte der Naturphilosophie in der Neuzeit.

Zwei Epochen sind es gewesen, in welchem neben den Fortschritten, die die naturwissenschaftliche Forschung machte, auch die naturphilosophische Spekulation einen besonderen Eifer entfaltet hat. Und zwar traten diese Epochen beidemal ein, nachdem die exakten Wissenschaften neue Bahnen eingeschlagen hatten, deren genaue Durchforschung die Anstrengungen mehrerer Generationen erforderte. Der Versuch, solche Ergebnisse auf dem Wege des deduzierenden Denkens vorauszunehmen, ist zu verlockend, als daß er nicht immer wieder unternommen werden sollte. Demgemäß war das erste Aufleben der Naturwissenschaften im 16. Jahrhundert alsbald von sehr starken naturphilosophischen Nebenerscheinungen begleitet. Die zweite derartige Epoche am Ende des 18. und Anfange des 19. Jahrhunderts war wesentlich durch Newtons Entdeckung der allgemeinen Gravitation eingeleitet und wurde durch die Wunder der Elektrik zu schnellster Entwicklung gebracht.

Reaktion dagegen im 19. Jahrhundert.

Die Reaktion auf die spekulative Vorausnahme der naturwissenschaftlichen Ergebnisse seitens der langsamer nachkommenden exakten Forschung ist im Laufe der Zeit zunehmend stärker und feindseliger geworden. Während wir aus dem Altertum von einer derartigen Reaktion gar nichts wissen und die im 16. Jahrhundert sehr mäßig war, ist im 19. Jahrhundert nach dem Niedergang der Naturphilosphie die wiederbelebte exakte Wissenschaft wie ein grausamer Sieger über das Schlachtfeld geschritten und hat für fast ein Jahrhundert alle Philosophie aus diesem Gebiete verbannt. Wenigstens hat sie geglaubt, so gehandelt zu haben; tatsächlich hat sie nur gewisse, gar zu phantastische Formen derselben geächtet; anderen dagegen, die sich in ein exaktes Gewand zu hüllen wußten, hat sie neben ihren wirklich exakten Ergebnissen ein ungestörtes Hausrecht gewährt. Letzteres gilt insbesondere für die mechanische Naturauffassung, die Annahme, daß alles Naturgeschehen ohne Ausnahme auf die mechanische Wirkung bewegter Atome zurückzuführen sei. Diese Annahme ist ebenso spekulativ, wie nur irgend eine der philosophischen oder metaphysischen Vorstellungen, welche das Gebiet der zurzeit vorhandenen oder möglichen Erfahrung überschreiten. Weil aber diese Annahme sich in mathematische Formen (wenn auch mit unbekannten und daher nicht berechenbaren Funktionen) kleiden ließ, hat die erkenntnistheoretisch nicht genügend geschulte Naturforscherschaft sie von wirklichen Erfahrungsergebnissen nicht unterscheiden können oder wollen. Diese Stellungnahme ist noch bis in unsere Zeit ungemein verbreitet, und die kritische Besinnung auf den transzendenten Charakter einer solchen Annahme wird namentlich von älteren Naturforschern nur schwierig erreicht.

Berechtigung der Reaktion.

Es erhebt sich naturgemäß hier die Frage, wie weit die Wissenschaft solcher hypothetischer Vorausnahmen bedarf, wie sie die Naturphilosophie zu

liefern sich bemüht, auf die Gefahr, ja auf die bis an Sicherheit grenzende Wahrscheinlichkeit hin, daß bei der späteren exakten Durchforschung sich die Irrtümlichkeit jener Vorausnahmen herausstellen wird. Man möchte vom Standpunkte der strengsten Kritik geneigt sein, jede derartige Bemühung von vornherein zu verwerfen und somit der Naturphilosophie die Rolle einer pathologischen Begleiterscheinung der wahren Wissenschaft zuzuschreiben. Aber selbst wenn die eingehendere Untersuchung auch dies Resultat ergeben würde, so wäre doch die geschichtliche Tatsache, daß bisher die Wissenschaft stets von dieser Erscheinung begleitet gewesen ist, die ihrerseits die Entwicklung der Wissenschaft negativ wie positiv beeinflußt hat, schon allein eine Rechtfertigung für eine genauere Untersuchung. Offenbar wird die Wissenschaft jener besonderen Hilfe erst dann entraten können, wenn der Nutzen, den sie gebracht hat, auf andere und womöglich wirksamere Weise beschafft wird. Um die Möglichkeit oder gar Wahrscheinlichkeit eines solchen Ersatzes zu beurteilen, müssen einige allgemeinere Betrachtungen vorausgeschickt werden.

Notwendigkeit der Naturphilosophie.

Zunächst sind am Anfange die Begriffe Naturphilosophie und Naturwissenschaft nicht voneinander verschieden gewesen, und noch jetzt wird in englischer Sprache ein bestimmtes Gebiet der exakten Wissenschaft (das wir im Deutschen Theoretische oder Mathematische Physik nennen) „natural philosophy" genannt. Dies deutet auf eine große Verwandtschaft beider Gebiete hin. Andererseits genügte es in Deutschland bis vor wenigen Jahren, eine Ansicht oder Arbeit als „naturphilosophisch" zu kennzeichnen, um damit auszusprechen, daß sie von einem ernsthaften Forscher weder produziert worden sein konnte noch beachtet zu werden brauchte. Aber wenn wir heute beobachten können, daß der lange verpönt gewesene Name wieder zu Ehren aufgenommen worden ist, so deutet dies darauf hin, daß etwas Notwendiges oder doch wenigstens Wünschenswertes in dem Begriffe der Naturphilosophie liegt, und daß mit jener Abweisung nur vorhanden gewesene Mißbräuche getroffen werden sollten.

Ihr Arbeitsgebiet.

Bei der Kennzeichnung des der Naturphilosophie zuzuweisenden Arbeitskreises werden wir uns zunächst vor der Täuschung hüten, als gäbe es einen bestimmten, unveränderlichen Begriff, der mit diesem Worte verbunden sei, und dessen Inhalt nur ermittelt zu werden brauchte, um alle hierauf bezüglichen Fragen beantworten zu können. Vielmehr hat der Inhalt des Begriffes, der mit dem Namen Naturphilosophie bezeichnet worden ist, im Laufe der Zeit erheblich gewechselt und ist wie jedes wissenschaftliche Gebiet einer beständigen Veränderung unterworfen gewesen. Wir werden daher auch nicht erst eine Untersuchung vorzunehmen brauchen, ob eine Naturphilosophie überhaupt möglich oder denkbar sei: sie ist vorhanden gewesen und ist zurzeit vorhanden, also ist sie nicht nur möglich, sondern auch wirklich. Dagegen werden wir zu ermitteln haben, worauf der vorhandene Unterschied zwischen ihr und der Naturwissenschaft beruht, und darnach die besonderen Aufgaben und

Arbeitsweisen ihres eigenen Gebietes bestimmen müssen. Auch dies kann nicht sowohl aprioristisch als vielmehr empirisch vergleichend vorgenommen werden. Die Grenzen zwischen beiden erweisen sich im Lichte der Geschichte als fließend, und es wird daher immer gewisse Aufgaben geben, die sowohl der Naturphilosophie wie der Naturwissenschaft angehören. Ja, auf Grund der geschichtlichen Lehre, daß in der gesamten Philosophie ein Gebiet nach dem anderen selbständig wird und die Beschaffenheit einer gesonderten Wissenschaft annimmt (wie dies in unseren Tagen an der Psychologie zu beobachten ist), wird man auch von der Naturphilosophie annehmen können, daß sie ein Gebiet nach dem anderen an die Naturwissenschaft abgetreten hat und abtreten wird, und dieser Gesichtspunkt wird sich als der zweckgemäßeste für die Auffassung der ganzen Frage erweisen.

Begriffe.

I. Naturwissenschaft und Naturphilosophie. Wir beginnen zunächst mit einer Beschreibung des Verfahrens der Naturwissenschaften. Dieses besteht darin, daß ähnliche Objekte miteinander verglichen werden, zum Zwecke der Feststellung, welche Teile oder Seiten dieser Objekte übereinstimmen. Das Ergebnis einer solchen Untersuchung wird meist mit einem Namen bezeichnet, nachdem der Inbegriff des Übereinstimmenden oder kurz der entsprechende Begriff gebildet worden ist. Der Zweck einer jeden derartigen Untersuchung ist, eine Voraussage des Inhaltes zu ermöglichen, daß, wenn von jenen übereinstimmenden Teilen oder Seiten, die in dem Begriff zusammengefaßt worden sind, einige an irgendeinem neuen Objekt angetroffen werden, auch die noch nicht untersuchten Teile oder Seiten sich dem Begriff entsprechend, also übereinstimmend erweisen werden. Der Zweck derartiger Voraussagungen endlich ist, die Gestaltung der menschlichen Lebensverhältnisse vorauszusehen und wenn möglich zu beeinflussen. Alle Kultur ist nur auf Grund eines derartigen Vorauswissens möglich; aller Fortschritt besteht in der Auffindung oder Herstellung von Mitteln, vorausgesehene Ereignisse im Sinne der Förderung des menschlichen Lebens zu beeinflussen.

Natur- und Geisteswissenschaften.

Die eben gegebenen Bestimmungen beziehen sich in gleicher Weise auf die Natur- wie auf die Geisteswissenschaften, wenn sie auch bei den letzteren zuweilen unter nebensächlichen Erscheinungen beinahe verschwinden. Besonders deutlich wird dies an den beiden Wissenschaften der Theologie und der Jurisprudenz. Hier nimmt die Voraussicht und die Vorausgestaltung die Form von Normen und Gesetzen an, welche den Zweck haben, die auf Grund bestimmter Verhältnisse zu erwartenden künftigen Handlungen der Menschen im voraus zu regeln. Etwaige Abweichungen von diesen Vorausbestimmungen werden dadurch nach Möglichkeit verhindert, daß sie unter Strafe gestellt werden.

Freiheit.

Der hauptsächlichste Unterschied, welcher zu dieser fundamentalen Trennung Anlaß gegeben hat, liegt in der Tatsache, daß wir die Frei-

heit, welche wir den menschlichen Handlungen zuschreiben, den Naturerscheinungen absprechen. Ob ein Mensch sich die Früchte aus seines Nachbars Garten aneignet oder nicht, ist weitgehend durch psychische Beeinflussungen bestimmbar. Ob aber der Schwefel gelb oder blau sein soll, kann man nicht anordnen, sondern man muß als gegeben hinnehmen, daß er gelb ist. Mit jenen moralischen oder rechtlichen Regeln ist man früher vertraut gewesen, als mit der weitgehenden Regelmäßigkeit der Naturerscheinungen; so hat man demgemäß auch den Begriff des Gesetzes von den Rechtsverhältnissen auf die Naturverhältnisse übertragen und nennt jene Übereinstimmungen, welche zu der Bildung von Begriffen Anlaß geben, Naturgesetze.

Die naturwissenschaftliche Begriffs- oder Gesetzesbildung beruht auf geistigen Operationen, für welche die ältere Logik nur geringe Wertschätzung hegte. Durch eine notwendig unvollständige Induktion vermittels einfacher Aufzählung wird die Grundlage geschaffen, und die Anwendung beruht auf dem Analogieschlusse: Sind bisher gewisse Eigentümlichkeiten miteinander verbunden gewesen, so werden sie es wohl auch künftig sein. Wenn geschlossen wird: Alle Menschen sind sterblich; Cajus ist ein Mensch, also ist Cajus sterblich, so beruht zunächst der Obersatz auf einer unvollständigen Induktion. Viele von den bisher bekannt gewesenen Menschen sind gestorben. Zwar leben noch zahlreiche andere Wesen, die mit jenen gestorbenen die Eigenschaften gemein haben, auf Grund deren wir sie Menschen nennen, nur sind sie nicht gestorben. Da wir bisher die Erfahrung gemacht haben, daß derartige Wesen nach Erreichung eines Alters von 70, 80, 90, selten mehr Jahren zu sterben pflegen, so nehmen wir von den noch nicht gestorbenen (unter denen sich auch Cajus befindet) an, daß sie nach Erreichung eines solchen Alters gleichfalls sterben werden. Das ist eine unvollständige Induktion nebst Analogieschluß. Induktion.

Es ist also nicht richtig, daß derartige Schlüsse analytisch sind, d. h. daß sie nur etwas enthalten, was im Obersatze bereits inhaltlich gegeben war. Daß Cajus sterblich ist, also sterben wird, ist eine Behauptung, deren Wahrheit weder durch den Major noch durch den Minor über alle Zweifelsmöglichkeit hinaus festgestellt wird; keine Logik würde ihn verhindern, am Leben zu bleiben, wenn er zufällig das große Elixier erfunden hätte und keinen Anlaß fände, sein Leben aufzugeben. Der Schluß ist im Gegenteil ein synthetischer: er besteht in der Behauptung, daß Cajus zu seinen nachweisbaren menschlichen Eigenschaften noch die nicht nachgewiesene der Sterblichkeit besitzt, und dieser Schluß geht sicher über das hinaus, was wir tatsächlich von Cajus wissen, solange dieser am Leben ist.

Naturgesetze.

Von ganz derselben Beschaffenheit sind alle naturwissenschaftlichen Gesetze. Wenn wir sagen: Schwefel ist brennbar, so behaupten wir, daß ein Stoff, dessen Farbe gelb, dessen Dichte zwei ist, der im rhombischen

System mit bestimmten Achsenverhältnissen kristallisiert, der die Elektrizität nicht leitet, und wie sonst noch die Eigenschaften des Schwefels heißen mögen, — daß ein solcher Stoff beim Erhitzen an der Luft unter Flammenerscheinung sich in ein Gas verwandeln wird. Wir haben das bisher immer so gefunden, und nehmen daher an, daß es auch im vorliegenden und künftigen Falle so sein wird. Genau die gleiche Darstellung läßt sich auf jedes andere Naturgesetz anwenden, und wir kommen so zu dem allgemeinen Schlusse: jede Aufstellung irgendeines Naturgesetzes bedingt ein Überschreiten der Erfahrung. Denn versuchen wir innerhalb der Erfahrung zu bleiben, indem wir z. B. sagen: gestern hat es geregnet, so sprechen wir kein Naturgesetz aus, sondern nur einen einmaligen Tatbestand. Und beschränken wir den Ausspruch des Naturgesetzes streng auf die vorhandene Erfahrung, sagen wir also: bisher haben diejenigen Stoffe, welche die anderen Eigenschaften des Schwefels aufwiesen, sich auch brennbar gezeigt, so erkennen wir alsbald, daß uns an dieser Nachricht nichts liegt. Nur ob ein solcher Stoff sich jetzt und morgen und in irgendeiner späteren Zukunft als brennbar erweisen wird, ist etwas, was zu wissen der Mühe wert ist. Hier sehen wir uns alsbald wieder an unserem Ausgangspunkte: die Wissenschaft ist zum Prophezeien da. Aber wir sehen gleichzeitig: alles Prophezeien ist notwendig ein Hinausgehen über die mögliche Erfahrung. Denn da wir nur das Vergangene erfahren haben, so müssen wir für die Zukunft notwendig mehr behaupten, als was wir als vollkommen sicher beschwören können. Hierbei ist noch von den Unsicherheiten abgesehen, die jeder Erinnerung oder vergangenen Erfahrung anhaften. Sie machen die Unsicherheit der wissenschaftlichen Behauptungen nur größer. Diese Unsicherheit kennzeichnet die fließende Grenze zwischen Naturwissenschaft und Naturphilosophie.

Unsicherheit der Naturgesetze.

Nun bestehen zwischen den Unsicherheiten, welche verschiedenen wissenschaftlichen Voraussagungen anhaften, sehr bedeutende Unterschiede, die man dem Verhältnis zwischen der Anzahl der Fälle entnimmt, in denen derartige wissenschaftliche Voraussagungen eintreffen, und denen, wo sie es nicht tun. Daß vorausberechnete Sonnen- oder Mondfinsternisse eintreffen werden, hat einen Grad von Wahrscheinlichkeit, den wir von der Gewißheit kaum unterscheiden, während Wettervoraussagungen über drei Tage bereits eine Menge verunglückter Prophezeiungen enthalten, auch wenn sie mit dem gesamten wissenschaftlichen Apparat einer meteorologischen Anstalt hergestellt werden. Untersuchen wir unter diesem Gesichtspunkte, welcher Gruppe die Aussagen der Naturwissenschaft, und welcher die der Naturphilosophie angehören, so wird die Antwort zweifellos lauten: die naturphilosophischen Aussagen sind die unsicheren, denn die Wissenschaft nimmt die sicheren jedenfalls in ihren Bestand auf.

Demnach ist als erstes Kennzeichen für die Naturphilosophie anzugeben, daß sie die ungewisseren Gebiete der Natur-

wissenschaft zum Arbeitsfeld hat. Aber mit dieser Kennzeichnung ist ihr Begriff nicht erschöpft. Denn z. B. die Meteorologie rechnet man trotz ihrer Unsicherheit nicht zur Naturphilosophie. Es muß also noch ein anderes, wesentlicheres Kennzeichen vorhanden sein.

Allgemeinheit der Naturgesetze.

Welches es ist, erfahren wir, wenn wir uns etwa zu den Aussagen wenden, welche die griechischen Naturphilosophen gemacht haben. Als zentrale Behauptung tritt uns bei Thales entgegen, daß alles aus dem Wasser entstanden sei. Und die anderen damaligen Naturphilosophen unterscheiden sich von ihrem Bahnbrecher nicht durch die Fragestellung, sondern nur durch die Antwort, welche sie geben. Das Kennzeichen der Unsicherheit tragen alle diese Antworten in ausgeprägtestem Maße; sie tragen auch noch ein anderes Kennzeichen, nämlich das einer sehr großen Allgemeinheit der Aussage.

Dies ist das zweite, noch wesentlichere Kennzeichen für die Naturphilosophie: sie beschäftigt sich mit Aussagen allgemeinster Art von naturgesetzlichem Charakter. Wir werden demgemäß zu untersuchen haben, welchen Einfluß die Allgemeinheit einer naturgesetzlichen Aussage auf ihren Sicherheitsgrad hat. Soweit solche Aussagen als sicher angesehen werden können, pflegt man sie zur Naturwissenschaft zu rechnen; haben sie eine weniger sichere Beschaffenheit, so werden sie der Naturphilosophie zugewiesen. Die fließende Beschaffenheit des Unterschiedes zwischen weniger und mehr Sicherheit entspricht der gleichen Beschaffenheit der Grenze zwischen Naturwissenschaft und Naturphilosophie.

Inhalt und Umfang.

Bekanntlich unterscheidet man bei den Begriffen, und daher auch bei den entsprechenden Naturgesetzen Inhalt und Umfang, und es besteht die Regel, daß mit wachsendem Inhalte der Umfang geringer zu werden pflegt und umgekehrt. Unter dem Inhalte ist im Sinne der oben gegebenen Darlegungen die Anzahl der verschiedenen Seiten, Eigenschaften, Merkmale u. dgl. zu verstehen, deren Zusammenhang den Begriff ausmacht; unter dem Umfange versteht man die Anzahl der Einzeldinge, die unter den Begriff fallen, d. h. die jene Merkmale besitzen. Hiernach ist auch die eben gegebene Regel verständlich: je mehr Verschiedenes man von einem Ding aussagt, um so weniger Fälle werden sich finden, wo alles zusammentrifft. Stellt man sich also den Begriff als die Flächengröße eines Rechteckes dar, dessen Höhe durch den Inhalt, dessen Breite durch den Umfang des Begriffes gemessen wird, so werden alle solche Begriffsgebiete zunächst ungefähr die gleiche Flächengröße haben, denn so viel der eine höher wird, so viel wird er auch schmäler.

Aufgabe der Wissenschaft.

Die Wissenschaft hat nun die Aufgabe, die Flächengröße solcher Begriffsrechtecke über das gewöhnliche hinaus zu steigern, d. h. gleichzeitig Inhalt und Umfang möglichst zu vergrößern. So ist z. B. von der Chemie der Begriff Element festgestellt worden, als etwa zwei Dutzend Stoffe bekannt waren, auf die der Inhalt dieses Begriffes paßt. Im Laufe

der Zeit sind über sechs Dutzend daraus geworden, der Begriff ist also nach seinem Umfange auf das Dreifache gewachsen. Gleichzeitig aber ist auch der Inhalt des Begriffes sehr viel weiter geworden, indem außer den seinerzeit bekannten allgemeinen Eigenschaften der Elemente noch zahlreiche andere entdeckt worden sind, welche gleichfalls allen Elementen zukommen und daher den Inhalt dieses Begriffes vermehren. Jede derartige Eigenschaft wird durch ein entsprechendes Naturgesetz zum Ausdruck gebracht.

Annahmen. Wenn nun irgendeine solche Erweiterung des Inhaltes oder Umfanges (oder beider) entdeckt und ausgesprochen wird, so geschieht dies wieder mit einem neuen Unsicherheitsfaktor. Denn der Forscher muß sich mit dem Nachweise begnügen, daß z. B. ein von ihm neu entdecktes Element einige von den Kennzeichen hat, die in dem Begriff Element enthalten sind, und er nimmt an, daß auch die übrigen Kennzeichen sich vorfinden werden, wenn man die entsprechende Untersuchung anstellt. Ebenso wird er, wenn er an einigen Elementen eine neue Eigentümlichkeit entdeckt hat, die gleiche auch allen anderen, von ihm noch nicht untersuchten Elementen zuschreiben. Wenn dann hernach die erforderlichen Untersuchungen gemacht werden, so stellt sich heraus, ob die Verallgemeinerung richtig oder falsch war. Hieraus ergibt sich, daß die Naturwissenschaft stets mit einer großen Anzahl von Annahmen arbeiten muß, deren Beweis noch aussteht und deren Gültigkeit nach der Analogie vermutet wird. Wenn daher der Naturforscher irgendeine Entdeckung macht, die mit dem, was die Wissenschaft als gültig ansieht, im Widerspruch steht, so hat er immer zunächst nachzusehen, welche Annahmen er bei seiner Arbeit benutzt hat, und hat deren Gültigkeit zu prüfen, wenn dies noch nicht geschehen war.

Offenbar läßt sich nun kein bestimmtes Verhältnis zwischen der Sicherheit der vorhandenen Analogiegrundlage und der Höhe des darauf zu errichtenden Gebäudes von Schlüssen vorschreiben, zunächst schon deshalb nicht, weil beide Größen nicht meßbar sind. Nun läßt sich aber in vielen Fällen ein so gezogener Schluß an der Erfahrung prüfen, woraus sich dann die Berechtigung des Verfahrens (allerdings auch nur mit Wahrscheinlichkeit) ergibt, wenn die Erfahrung den Schluß bestätigt, d. h. wenn eine Voraussagung auf Grund des versuchsweise ausgesprochenen Naturgesetzes möglich war und sich als zutreffend erwiesen hat. Hieraus ergibt sich ein streng wissenschaftliches Verfahren in solchem Sinne, daß man die erwähnten Analogieschlüsse nur so weit mitteilt, als sie sich an der Erfahrung haben bestätigen lassen. Eine Wissenschaft, die in solcher Weise betrieben wird, wäre zwar vor Irrtümern nicht ganz sicher, deren Vorkommen wäre aber auf das geringste mögliche Maß eingeschränkt. Dagegen würde sie für den unsicheren Teil der Naturphilosophie keinen Raum lassen; wohl aber könnte sie, falls sie zu erheblichen allgemeinen Resultaten gelangte, in diesen der Naturphilosophie ein Material von höchstem Werte liefern.

Am meisten entspricht von allen Wissenschaften die **Mathematik** diesem Ideal, und deshalb hat sie nebst der damals von ihr noch nicht getrennten Geometrie bereits im Altertum als der wahre Zugang zur Philosophie gegolten. Wir werden daher zuzusehen haben, worauf dieser besondere Wert beruht, wobei wir noch den heutigen Auffassungen gegenüber die Benutzung der mathematischen Allgemeinheiten für die Naturphilosophie zu rechtfertigen haben, da die Zurechnung der Mathematik zu den Naturwissenschaften oft und gerade von sehr hochstehender Seite in Abrede gestellt worden ist. **Mathematik als Ideal.**

Kant hat noch die mathematischen Sätze für synthetische Sätze **a priori** gehalten und die Frage nach der Möglichkeit solcher zur Grundfrage seiner gesamten Philosophie des Denkens gemacht. Seine Auffassung beruhte darauf, daß er den mathematischen Sätzen eine aprioristische, d. h. unmittelbare Evidenz zuschrieb, derart, daß das Gegenteil von ihnen undenkbar sei. Nun wird dies bei solchen mathematischen Sätzen, die dem Bestande der täglichen Anwendung zugehören, vielleicht schwer in Abrede zu stellen sein, weil die Untersuchung der entsprechenden geistigen Funktion besonders erschwert ist. Denn wenn irgendein Vorgang sehr oft wiederholt wird, so pflegt er aus dem Gebiete des Bewußten ins Unbewußte hinabzusinken (wie man dies täglich beim Erlernen irgendeiner neuen Geschicklichkeit beobachten kann), und dadurch wird seine Untersuchung im höchsten Maße unsicher gemacht. Fragen wir uns verwickelteren mathematischen Gesetzen, namentlich solchen aus der Zahlentheorie gegenüber, ob sie uns a priori gegeben sind, so müssen wir zugestehen, daß uns nicht einmal ihre Richtigkeit oder Unrichtigkeit ohne entsprechende Untersuchung bekannt oder einleuchtend ist; sie unterscheiden sich in dieser Beziehung durchaus nicht von den Gesetzen der Physik oder Chemie, deren erfahrungsmäßiger Charakter außer Zweifel steht. **Natur der mathematischen Gesetze.**

So werden wir in den Gesetzen der Mathematik, der sichersten aller Wissenschaften, ebenso Abstraktionen aus der Erfahrung anerkennen müssen, wie in allen anderen Sätzen, die wir aus irgendwelchen sonstigen Gebieten der Erfahrung durch Abstraktion bilden. Das hat Kant richtig erkannt, daß z. B. $7 + 5 = 12$ nicht etwa ein analytischer Satz ist, der unsere Kenntnis nicht vermehrt, sondern ein synthetischer. Er besagt folgendes. Wir stellen zunächst durch Zählen die Menge 7 her, und ebenso die Menge 5. Wenn wir nun die zweite Operation im Anschluß an die erste an derselben Menge ausführen, so erhalten wir ein Ergebnis, das identisch mit dem ist, welches die Operation des Zählens bis 12 ergibt. Daß dieser Satz etwas Neues enthält, ergibt sich daraus, daß er etwas über einen Vorgang aussagt, nämlich über die Zusammenfügung zweier gezählter Mengen, der in der einfachen Operation des Zählens selbst nicht enthalten ist, so weit man auch diese fortsetzt. Daß das Ergebnis aber nicht a priori ist, ergibt sich daraus, daß wir es bei etwas größeren Zahlen erst durch Rech- **Empirische Grundlage der Mathematik.**

nung feststellen müssen, und der fertigen Rechnung keineswegs unmittelbar ansehen können, ob sie richtig ist oder nicht.

Man hat gelegentlich hiergegen gesagt, daß wir uns einen falschen mathematischen Satz nicht denken können. Aber wenn ich sage $17 \times 35 = 585$, so kann ich mir dies ganz gut denken, obwohl es falsch ist, denn den Fehler finde ich erst bei der Untersuchung. Den Fehler in $5 \times 7 = 45$ finde ich ohne Untersuchung, weil ich den richtigen Satz auswendig weiß, aber undenkbar ist er mir ebensowenig, wie der Satz: Baryumsalze geben eine rote Flammenfärbung. Tatsächlich geben sie eine grüne, aber nur der Chemiker wird sagen: das ist selbstverständlich falsch. An sich ist der Satz so wenig undenkbar, daß der Ungeübte sich zuerst besinnen muß, ob er nicht doch richtig ist.

Ist somit der empirische Charakter der mathematischen Sätze erwiesen, so wird noch der oft gemachte Einwand zu erörtern sein, daß die Mathematik schon deshalb keine empirische Wissenschaft sei, weil es die von ihr vorausgesetzten Dinge überhaupt in der Erfahrung nicht gebe. Dies ist insbesondere an der Geometrie erläutert worden. Es gebe weder einen geometrischen Punkt, noch eine geometrische Gerade oder Ebene, denn alle wirklichen Punkte, Gerade und Ebenen wichen von den idealen, welche die Geometrie behandelt, hoffnungslos ab.

Wirklichkeit und Wissenschaft.

Das ist vollkommen richtig, es verhält sich aber in jeder anderen Wissenschaft ebenso, denn es handelt sich dabei in allen Fällen um ein Ergebnis des allgemeinen Abstraktionsverfahrens. Durch dieses verzichtet man willkürlich, auf tatsächlich vorhandene Eigenschaften Rücksicht zu nehmen, und behandelt ein Objekt nicht wie es ist, sondern wie es wäre, wenn jene Eigenschaften nicht vorhanden wären. Je allgemeiner eine Wissenschaft ist, um so mehr Eigenschaften fallen beim Abstraktionsverfahren fort, und daher bleibt bei der Mathematik, die eine der allgemeinsten Wissenschaften ist, nicht eben viel übrig. Wenn der Physiker die Dichte irgendeines Körpers angibt, so macht er auch formal die Voraussetzung, daß sein Körper vollkommen homogen sei, d. h. daß seine Dichte in dem der Untersuchung unterworfenen Stücke überall vollkommen gleich sei. Es ist wohlbekannt, daß eine solche Voraussetzung nie in aller Strenge richtig ist. Aber die vom Physiker bestimmte Dichte bezieht sich auf einen unwirklichen, ideal homogenen Körper, ebenso wie sich die Sätze der Geometrie auf ideal ebene Flächen beziehen. Die sachliche Bedeutung einer solchen Untersuchung läßt sich in dem Satz zusammenfassen: in demselben Maße, wie sich das wirkliche Objekt dem idealen nähert, wird auch der für das ideale Objekt ausgesprochene Satz für das wirkliche gelten.

Willkür in der Wissenschaft.

Hieraus ergibt sich denn auch die Bedeutung des oft hervorgehobenen Umstandes, daß die Mathematik eine freie Schöpfung des menschlichen Geistes sei, da sie sich mit Objekten von willkürlicher Beschaffenheit beschäftige, die sie nach willkürlich gegebenen Gesetzen verbinde. Tat-

sächlich sind die benutzten Begriffe nicht willkürlich, sondern so gewählt, daß sie zur annähernden Darstellung möglichst vieler wirklicher Dinge und ihrer Verhältnisse anwendbar sind, und daß ihre wissenschaftliche Handhabung mit möglichst wenig Schwierigkeit erfolgt. Wir könnten z. B. an Stelle der Geraden in der Geometrie eine sägeförmige Linie benutzen, und könnten jede beliebige Annäherung an eine vorgelegte wirkliche Linie erreichen, indem wir den Zähnen der Säge die entsprechende Größe gäben. Aber die Behandlung einer derartigen Linie würde ungemein große rechnerische oder konstruktive Schwierigkeiten mit sich bringen, ohne daß ein entsprechender Vorteil bezüglich der wissenschaftlichen Ergebnisse erreicht würde. So ist die Wahl der wissenschaftlichen Abstraktion, wie das zuerst von E. Mach eingehend dargelegt worden ist, durch ökonomische Erwägungen festgelegt, d. h. man wählt diejenige, welche die meisten Ergebnisse mit dem geringsten Aufwande erreichen läßt. Da sich eine derartige Aufgabe im allgemeinen nicht beim ersten Versuch endgültig lösen läßt, so finden wir denn auch die Wissenschaft fortwährend beschäftigt, unzweckmäßige Begriffsbildungen durch bessere zu ersetzen, deren Vorzüge durch entsprechende Untersuchungen ersichtlich gemacht worden sind.

Ebensowenig sind die mathematischen Gesetze, nach denen diese der Natur angemessenen Begriffe verbunden werden, willkürlich. Nehmen wir irgendeinen der Grundsätze, die in der Mathematik benutzt werden, z. B. den Satz: zwei Größen, die einer dritten gleich sind, sind auch untereinander gleich. Durch Herstellung zweier Längen, die einer gegebenen dritten gleich sind, und Vergleichung dieser Längen untereinander kann man sich von der Gültigkeit dieses Gesetzes für das gewählte Beispiel überzeugen, und ähnlich bei jeder anderen Art Größen. Auch kann man nicht etwa willkürlich die Ungültigkeit dieses Satzes annehmen, ohne sich von der Möglichkeit, die tatsächlichen Verhältnisse darzustellen, zu entfernen. Ganz die gleichen Betrachtungen gelten für jeden anderen mathematischen Satz, und wir erkennen in diesen ebenso eine Darstellung der erfahrungsmäßigen Verhältnisse, wie in irgendeinem anderen naturwissenschaftlichen Satze.

Genauigkeit der mathematischen Gesetze.

Aber, wird man vielleicht einwenden, die mathematischen Gesetze sind absolut genau, während ihre Erprobung an der Erfahrung immer nur von begrenzter Genauigkeit sein kann. Das letztere ist wiederum unzweifelhaft zuzugeben; die erste Behauptung enthält aber keinen bestimmten Sinn. Ob zwei Größen gleich sind oder nicht, d. h. ob unter bestimmten Voraussetzungen die eine Größe für die andere gesetzt werden kann, ohne daß hieraus ein Unterschied der vorhandenen Beziehungen bewirkt wird, ist eine Frage, die man nur an die Erfahrung richten kann. Bei der mathematischen Untersuchung beschränkt man sich willkürlich auf eine einzige Seite der Objekte, nämlich ihre Größe, und verzichtet ausdrücklich darauf, irgendeine ihrer anderen Seiten zu berücksichtigen. Nun hat

man bei empirischen Größen die mathematischen Gesetze praktisch richtig gefunden und hat sie daher theoretisch allgemein ausgesprochen. Denn da die etwa beobachteten Abweichungen immer von der Größenordnung waren, welche die Genauigkeit der Messung und Vergleichung mit sich brachte, so hat man durch dieselbe unvollständige Induktion, die allen Naturgesetzen zugrunde liegt, geschlossen, daß bei unbegrenzter großer Genauigkeit die Fehler unbegrenzt klein werden. Die sogenannte absolute Genauigkeit der mathematischen Gesetze ist daher nur eine Annahme, die sich bisher bei allen Anwendungen bewährt hat, aber gegen eine Einschränkung oder Abänderung unter Verhältnissen, die wir bisher noch nicht erreicht haben, keineswegs gesichert ist. Dazu ist sie unter allen Annahmen, die hier gemacht werden können, die einfachste und daher für den praktischen Gebrauch die zweckmäßigste.

Grenze der Erfahrung.

Besonders deutlich wird dieser empirische Charakter der mathematischen Wissenschaften an dem berühmten Streit über das Parallelentheorem der Geometrie. Der Satz des Euklid, daß zwei Linien, die eine dritte unter gleichen Winkeln schneiden, einander nie schneiden können, ist zunächst ein Ergebnis der Erfahrung. Da die Erfahrung niemals in das Unendliche sich erstrecken kann, so blieb die Frage offen, ob nicht dort doch ein Schneiden eintreten könne, wobei freilich der Begriff der Unendlichkeit zuerst aufzuklären war. Der hierüber entstandene Streit wurde durch die Tatsache geschlichtet, daß Lobatschewski und Bolyai eine Geometrie entwickelten, die das Parallelentheorem nicht enthielt und doch in sich zusammenhängend und konsequent war. Diese Geometrie geht in die gewöhnliche oder Euklidische über, wenn man außer den anderen verallgemeinerten Erfahrungssätzen, welche sie benutzt, noch den Parallelensatz einführt. Ob die eine oder die andere „richtig" ist, kann nicht anders entschieden werden, als durch eine entsprechende experimentelle Untersuchung, indem man irgendeine Konsequenz des Parallelensatzes an der Erfahrung prüft, z. B. die Frage, ob alle Dreiecke wirklich die Winkelsumme von zwei Rechten haben. Wenn eine Abweichung vorhanden ist, so muß sie bei sehr großen Dreiecken am leichtesten zu entdecken sein. Man hat bisher keine gefunden und muß somit die Euklidische Geometrie für richtig halten. Dies besagt aber nichts mehr, als daß die Euklidische Geometrie bisher experimentell am besten mit der Erfahrung stimmt, d. h. daß die in ihr benutzten Abstraktionen und Gesetze zurzeit die zweckmäßigsten sind.

Diese Darlegungen waren nötig, um der Naturphilosophie das Recht zu sichern, die allgemeinen Ergebnisse der Mathematik ebenso für ihren erfahrungsmäßigen Aufbau zu benutzen, wie irgendwelche anderen Naturgesetze, deren erfahrungsmäßige Beschaffenheit nicht in Zweifel gezogen wird. Wir wenden uns nun zu dem systematischen Aufbau dieser Wissenschaft.

Ablehnung absoluter Ergebnisse.

Den Inhalt der systematischen Naturphilosophie werden die allgemeinsten Begriffe zu bilden haben, mit deren Hilfe wir uns

in der Außenwelt zurechtfinden. Da die Bildung und Bearbeitung derartiger Begriffe eine Aufgabe ist, an der die Menschheit fortwährend arbeitet, um sie gleichzeitig umfassender und inhaltreicher zu machen (S. 145), so wird man von vornherein darauf verzichten müssen, daß durch ihre Zusammenfassung in irgendeiner gegebenen Zeit, z. B. zu Beginn des 20. Jahrhunderts, ein für alle künftigen Zeiten gültiges System hergestellt werden könne. Durch dieses Zugeständnis wird sich allerdings die Naturphilosophie des 20. Jahrhunderts wesentlich von den früheren Entwicklungsstufen dieser Wissenschaft unterscheiden, die alle noch die Voraussetzung festhielten, daß, wenn überhaupt, so jedenfalls in ihrem Gebiete absolute Wahrheiten erlangbar seien. Selbst der scharfsinnigste Philosoph, den das deutsche Volk hervorgebracht hat, selbst Kant, der als Summe seiner Philosophie den Satz aufstellte: Alle Erkenntnis von Dingen aus bloßem reinem Verstande oder reiner Vernunft ist nichts als lauter Schein, und nur in der Erfahrung ist Wahrheit, hat doch in dem, was er die „Formen“ der reinen Vernunft nannte, in Raum, Zeit und den zwölf Kategorieen, etwas absolut Gegebenes zu erkennen geglaubt und seine Ermittelungen über diese Formen für einen fernerhin unabänderlichen Besitz der Wissenschaft angesehen. Wir entnehmen aus dem Umstande, daß heute auch der überzeugteste Anhänger Kants nicht mehr an den Kategorieen festhält, die Folgerung, daß es sich hier gleichfalls um empirische Begriffe, wenn auch von ungemein weiter Beschaffenheit handelt, und ziehen den geschichtlich begründeten Induktionsschluß, daß bei der Weiterführung der Arbeit das Absolute auch aus seinen letzten Zufluchtsstätten wird vertrieben werden müssen.

Suchen wir nun den allgemeinsten Begriff auf, den wir benutzen, so werden wir als solchen das Erlebnis angeben können. Unter diesem Worte verstehen wir jeden Inhalt unseres Bewußtseins, insofern er von anderen derartigen Inhalten unterschieden wird. Unter den Erlebnissen unterscheiden wir innere und äußere, d. h. solche, für deren Zustandekommen wir ausschließlich uns selbst verantwortlich machen und solche, bei denen noch die Mitwirkung von außerhalb von uns vorhandenen Beziehungen angenommen wird. Die letzteren nennen wir Dinge oder Objekte und ihre Gesamtheit die Außenwelt. Allgemeinste Begriffe.

Hier erhebt sich bereits die Frage, wie weit man der Existenz einer Außenwelt gewiß sein könne. Auf Grund einer schon von Descartes aufgestellten Überlegung gibt es nichts Gewisses außer meinem Bewußtsein, und daher ist, wie Schopenhauer dies nachdrücklich betont hat, die ganze übrige Welt nichts als meine Vorstellung. Wenn ich diesen Gedanken streng zu Ende denke, so beschränkt sich das, was ich weiß, tatsächlich nur auf das, was im gegenwärtigen Augenblicke den Inhalt meines Bewußtseins bildet, denn ich habe nicht die mindeste Sicherheit dafür, daß nicht meine Erinnerung an den eben vergangenen Augenblick und Die Außenwelt.

noch mehr meine Erinnerungen an gestern und vorgestern durch die inzwischen verlaufene Zeit verändert worden sind, wie etwa der Anblick eines Gegenstandes sich mit meiner räumlichen Entfernung von ihm ändert.

Wir müssen also bereits mit dem allerersten Schritt über den gegenwärtigen Augenblick hinaus den Boden des absolut Sicheren verlassen (wobei noch dahingestellt bleiben muß, wieweit ich meinem gegenwärtigen Bewußtseinsinhalt absolute Sicherheit zuschreiben darf), indem wir annehmen, daß unsere Erinnerungen an frühere Erlebnisse in gewissen wesentlichen Stücken mit diesen Erlebnissen selbst übereinstimmen. Die Berechtigung für eine solche Annahme finden wir darin, daß sie es uns ermöglicht, den Ablauf ähnlicher Erlebnisse vorauszusagen. Demgemäß verwerfen wir als irrtümlich solche Erinnerungen, welche sich im Widerspruch mit späteren entsprechenden Erlebnissen erweisen.

Aus der Tatsache, daß solche Widersprüche entstehen können, entnehmen wir, daß der Ablauf eines Erlebnisses zuweilen nicht von uns allein abhängig ist, denn wäre er es, so wäre kein Grund vorhanden, warum das Erlebnis nicht so sein sollte, wie wir es erwarten. Diese von uns unabhängigen Dinge nennen wir eben die Außenwelt. Das Wort ist insofern unzweckmäßig, als es auf eine räumliche Beziehung hindeutet. Von einer solchen soll indessen nicht die Rede sein, es soll nur betont werden, daß ein Teil unserer Erlebnisse nicht unmittelbar von uns abhängig ist. Mit diesen Erlebnissen oder Objekten beschäftigt sich die Naturphilosophie.

II. Die logisch-mathematischen Wissenschaften. Nachdem so das Arbeitsgebiet der Naturphilosophie abgegrenzt ist, sei nachstehend eine in großen Linien skizzierte Übersicht ihres Bestandes gegeben. Dabei habe ich nicht vermeiden können und wollen, dieser Skizze die persönliche Färbung zu geben, welche durch meine eigenen Bemühungen um die Erneuerung der Naturphilosophie in unserer Zeit bedingt ist.

Mengenlehre. Eine bestimmte Zusammenstellung unterscheidbarer Objekte nennt man eine Menge, und wir haben zunächst die Gesetze der Mengen zu ermitteln, die der Voraussetzung gemäß unabhängig von der besonderen Beschaffenheit der zusammengestellten Objekte sein müssen. Wir finden, daß alle Mengen teilbar und zusammensetzbar sind, und das Ergebnis einer solchen Operation ist wieder eine Menge. Nur wenn die Menge aus einem einzigen Objekt besteht, so ist eine Teilung nicht möglich. Durch Zusammenfügung der Teile einer Menge erhält man die ursprüngliche Menge wieder. Bei dem Vergleich mehrerer Mengen gelangen wir zu dem wichtigen Begriff der Zuordnung. Wir ordnen eine Menge einer anderen zu, wenn wir feststellen, daß jedem Objekt der einen Menge ein Objekt der anderen entsprechen soll. Sind zwei Mengen so beschaffen, daß sich die eine der anderen vollständig zuordnen läßt und umgekehrt, so nennt man sie gleich, andernfalls verschieden. Zwei Mengen, die sich einer dritten

vollständig zuordnen lassen, lassen sich auch erfahrungsmäßig einander zuordnen, oder zwei Mengen, die einer dritten gleich sind, sind auch einander gleich.

Wenn man verschiedene Mengen einander zuordnet, so ist die eine eher erschöpft, als die andere; wir nennen sie ärmer als die andere, welche reicher heißt. Durch das Verfahren der Zuordnung erkennen wir alsbald, daß, wenn eine Menge A reicher ist als eine Menge B und diese reicher als eine Menge C, auch A reicher ist als C.

Wenn man an gegebenen Mengen A, B, C, ... irgendwelche Operationen der Teilung oder Zusammenfügung vornimmt, so kann man an anderen gleichen Mengen A', B', C', ... oder A'', B'', C'', ... die gleichen Operationen mit gleichem Erfolge ausführen, wie sich durch Anwendung der Zuordnung ergibt.

Hieraus wird ersichtlich, welche ungemein große Bedeutung das Verfahren der Zuordnung für die Kenntnis und Beherrschung der Dinge hat, denn es ermöglicht, eine einmal ausgeführte Operation als allgemeingültig für alle anderen Fälle zu erweisen, die eine vollständige Zuordnung gestatten. Wir werden uns in der Folge überzeugen, daß in der Tat auf der Zuordnung das wissenschaftliche Verfahren allgemein beruht. Die Zuordnung.

Die bisher entwickelten Sätze gelten für Mengen aller Art, und es ist besonders zu betonen, daß weder der Begriff der Größe, noch der der Zahl bisher aufgetreten ist oder benutzt wurde. Diese ergeben sich erst, wenn man besondere Annahmen über die Beschaffenheit der Objekte macht.

Wir machen zunächst die Annahme, daß die einzelnen Dinge, aus denen eine Menge besteht, voneinander nicht unterschieden werden. Ob dieser Verzicht auf die Unterscheidung erzwungen oder freiwillig ist, hat keinen Einfluß auf die Eigenschaften einer derartigen Menge. Dann können wir die vorgelegte Menge einer Teilung unterziehen, und die erhaltenen Teile weiter teilen; schließlich ist an keinem Stück der Menge eine weitere Teilung mehr ausführbar, da jedes aus einem einzigen Dinge besteht. Aus diesen einzelnen Dingen oder Einheiten können wir die Menge wieder zusammensetzen, und zwar kann dies auf jede beliebige Weise geschehen, da ja nach der Voraussetzung die einzelnen Dinge voneinander nicht verschieden sind. Zählen.

Wir führen diese Zusammensetzung stufenweise aus, indem wir zuerst ein Ding hernehmen, sodann noch eines zufügen, dann wiederum eines und so fort. Diese Operation nennen wir zählen, und die einzelnen Ergebnisse werden mit bestimmten Zeichen und Namen versehen, welche die Zahlen heißen. Jede Zahl stellt eine Menge von bestimmtem Reichtum dar, den man den Wert dieser Zahl nennt, und alle Eigenschaften einer solchen Zahl bezüglich Teilung und Zusammensetzung gelten für alle Mengen von gleichem Werte. Alle Gesetze, welche bezüglich der gegenseitigen Verhältnisse der Zahlen gefunden werden, sind daher vermöge

des Prinzips der Zuordnung alsbald für alle derartigen Mengen gültig, und darauf beruht das unübersehbare Anwendungsgebiet dieses Hilfsmittels.

An Stelle der Begriffe reicher und ärmer treten für die Zahlenmenge die Begriffe größer und kleiner. Ist eine Zahl A größer als B, oder B größer als C, so ist auch A größer als C. Dieser wohlbekannte Satz ist also ein besonderer Fall des allgemeineren Mengensatzes von S. 153.

Ordnung. Jede einzelne Zahl bezeichnet zunächst eine Menge von besonderer Beschaffenheit, indem sie den Inbegriff aller unter sich gleichen und von anderen verschiedenen zählbaren Mengen bildet. Durch die Zusammenfassung der Gesamtheit aller Zahlen kann man aber wieder eine neue Menge bilden, in der die einzelnen Dinge oder Glieder nicht mehr ununterscheidbar, sondern voneinander verschieden sind. Ferner hat jedes der Glieder (mit Ausnahme der Eins) die Eigenschaft, daß es aus einem (und nur einem) anderen Gliede durch Weiterzählen um die Einheit erhalten werden kann. Infolgedessen entsteht eine bestimmte Beziehung zwischen allen Gliedern der Zahlenmenge, die man eine Ordnung nennt. Die Menge der Zahlen läßt sich so ordnen, daß für jede Zahl alle folgenden größer sind, als sie selbst, und alle vorhergehenden kleiner. Dies wird erreicht, wenn jede folgende Zahl um eine Einheit größer ist als die vorangehende, wie man unter Anwendung des im vorigen Absatze ausgesprochenen Gesetzes alsbald einsieht.

Es ist dies keineswegs die einzige Art der Ordnung, wohl aber die einfachste. Es wird daher nötig sein, den Begriff der Ordnung eingehender zu entwickeln.

Eine Ordnung ist nur möglich, wenn jedes Ding der Menge von jedem anderen unterscheidbar ist, so daß man es erkennen und in seinen Schicksalen verfolgen kann. Ich kann dann die Bestimmung treffen, daß jedes Objekt einer Menge zu jedem anderen in irgendeiner vorgeschriebenen Beziehung stehen soll. Hierbei erweist sich alsbald, daß außer den Beziehungen, die zur eindeutigen Herstellung einer Ordnung erforderlich sind, an der geordneten Menge noch zahlreiche andere Beziehungen ähnlicher Art nachgewiesen werden können, die ihrerseits in entsprechender Auswahl zur Herstellung der gleichen Ordnung dienen können.

Reihen. Die einfachste Art der Ordnung ist die Reihenfolge; sie ist dadurch gekennzeichnet, daß zu jedem Dinge ein anderes aus der Menge bezeichnet wird, zu dem es in einer gleichbleibenden Beziehung steht. Eine solche Reihenfolge erhält man z. B., wenn man für jedes Ding bestimmt, welches andere zeitlich darauf folgen soll; ähnlich sind räumliche Reihenfolgen möglich. Man erkennt alsbald, daß durch eine solche Bestimmung nicht nur für jedes Ding das nachfolgende eindeutig festgelegt worden ist, sondern ebenso das vorangehende, das übernächste usw.

Eine geordnete Menge hat die allgemeine Mengeneigenschaft der Teilbarkeit; wenn man aber aus den Teilen die frühere geordnete Menge wieder zusammensetzen will, so muß man auch die Ordnung dieser Teile berücksichtigen, da sonst die angenommene Ordnungsregel verletzt werden würde; die Teile einer geordneten Menge sind daher nur auf eine Weise zusammensetzbar.

Das Ding, welches durch die Anwendung der Ordnungsregel auf ein gegebenes bezogen wird, heißt das höhere, jenes das niedere. Es gibt daher ein Glied einer jeden endlichen Menge, auf welches kein höheres mehr bezogen werden kann, weil die Menge erschöpft ist, und ebenso eines, welchem kein niederes zugehört, weil man mit ihm die Reihenfolge begonnen hat. Zwischen dem niedrigsten und dem höchsten Gliede liegen alle anderen. Ist ein Glied *a* höher als *b* und *b* höher als *c*, so ist auch *a* höher als *c*, wie sich bei der Ausführung der Ordnung erkennen läßt. Hierbei ist zu bemerken, daß die Sprache leider nicht gestattet, die hier erforderlichen allgemeinen, von Zeit und Raum unabhängigen Beziehungen auszudrücken, so daß man genötigt ist, bildliche Wendungen, wie höher und niedriger, später und früher zu benutzen. Es sei daher ausdrücklich betont, daß die Betrachtungen in Wirklichkeit zeitliche oder räumliche Voraussetzungen nicht enthalten.

Es ist beachtenswert, daß ähnliche Beziehungen, wie sie S. 153 für das Verhältnis zweier einander zugeordneter Mengen gefunden waren, hier innerhalb einer Menge bestehen, falls diese geordnet ist. Dies rührt daher, daß das Verfahren der Zuordnung hier innerhalb der Menge selbst ausgeführt worden ist.

Ferner ist zu erwähnen, daß wir mehrere nach demselben Gesetze geordnete Mengen gleichfalls einander zuordnen können. Dann werden die S. 153 angegebenen Gesetze gleichfalls gültig sein, insbesondere werden sich alle Beziehungen zwischen den Gliedern einer geordneten Menge bei allen zugeordneten in gleicher Weise wiederfinden.

Außer der eben beschriebenen Reihenfolge gibt es noch andere Arten der inneren Ordnung einer Menge, indem z. B. zu jedem Gliede gleichartig zwei, drei oder mehrere in Beziehung gesetzt werden. Diese verwickelteren Arten der Ordnung sollen hier nur angedeutet werden.

Grundzahlen und Ordnungszahlen.

Man pflegt die Zahl als Grund- oder als Ordnungszahl zu bezeichnen, je nachdem man ihren Wert oder ihre Reihenfolge in Betracht zieht. Indessen beruht die ganze Technik des Rechnens darauf, daß man auch die Grund- oder Wertzahlen gleichzeitig als geordnete Menge ansieht; die Ordnung dient hierbei nur zur Erleichterung der Arbeit, da der Wert von der Ordnung unabhängig ist. Anderseits wird die geordnete Zahlenreihe zweckmäßig als Typus zum Zwecke der Zuordnung anderer Reihen benutzt und dient so auch zur Bezeichnung von Reihenfolgen, denen ein Größen- oder Wertcharakter nicht beiwohnt. So „numeriert" man die Verse eines Gedichts oder die Plätze in einem

Schauspielhause und erleichtert so das Auffinden des betreffenden Verses oder Platzes, da jedermann die Reihenfolge der Zahlen auswendig kennt und sich somit zurechtfinden kann. Doch stellen die Ordnungszahlen keineswegs den einzigen Typus der Reihenfolge dar; auch die Buchstaben werden in gleichem Sinne benutzt.

Negative und gebrochene Zahlen.

Aus den eben beschriebenen Zahlen lassen sich die negativen und die gebrochenen durch bestimmte Operationen oder Vorschriften ableiten; doch würde deren Darstellung hier zu weit führen. Es sei daher nur der Erfolg angegeben. Durch den Begriff der negativen Zahlen machen wir die Reihe derselben, die bisher nur im Sinne der größeren Zahlen unbegrenzt war, nach beiden Seiten unbegrenzt. Durch die gebrochenen Zahlen setzen wir uns in den Stand, zwischen je zwei aufeinanderfolgende (ganze) Zahlen eine beliebige Anzahl dazwischen liegender Zahlen einzuschalten.

Eine sehr wichtige Anwendung finden die eben entwickelten Begriffe auf die (spezialisierten) Begriffe Zeit und Raum. Seit Kant ist man gewöhnt, diesen als Formen unserer Anschauung eine ausgezeichnete Stelle einzuräumen, doch sind die bisher entwickelten Begriffe des Erlebnisses, des Dinges, der Menge, der Zahl, der Ordnung sämtlich allgemeiner als Zeit und Raum und diese werden aus jenen durch weitere Einschränkungen erhalten. Zunächst wenden wir uns zur Zeit.

Zeit.

Unsere Erlebnisse bilden erfahrungsgemäß eine geordnete Reihenfolge von einzähliger Beschaffenheit, d. h. jedes Erlebnis steht nur mit einem einzigen unmittelbar in der Beziehung von niedriger und höher (S. 155), oder wie wir es hier nennen, von früher und später. Unter Benutzung eines aus der Raumanschauung entnommenen Bildes sagt man wohl auch, diese Reihe sei linear oder eindimensional. Diese Ordnung unserer inneren Erlebnisse nennen wir die Zeit, und somit ist diese denselben Bedingungen unterworfen, wie jene. Das heißt, meine Zeit wird in ziemlich regelmäßigen Intervallen durch den Schlaf, in welchem meine Erlebnisse aufhören, unterbrochen und beginnt nach dem Erwachen aufs neue.

Durch die Betrachtung solcher Erlebnisse, die von der Außenwelt beeinflußt werden, ergibt es sich indessen als zweckmäßig, an Stelle dieser subjektiven Zeitbestimmung eine objektive zu setzen und gleichzeitig über die subjektiv empfundene Zeit willkürlich hinauszugehen. Wir finden, daß die Vorgänge der Außenwelt anscheinend nicht gleichzeitig mit unserem Bewußtsein aufhören, sondern hernach so angetroffen werden, als wäre auch während unseres Schlafes eine gewisse Zeit vergangen. Somit nehmen wir an, solche Zeiten seien tatsächlich vergangen, ohne daß wir von ihnen ein Bewußtsein gehabt haben. Es stellt sich weiter die Möglichkeit heraus, diese objektive Zeit so festzustellen, daß sie eine gesetzmäßige, d. h. wiederholbare und voraussagbare Auffassung vieler Geschehnisse ermöglicht. Als eine derartige objektive Zeitnorm haben sich die

(scheinbaren) Bewegungen der Sonne und der Sterne am zweckmäßigsten erwiesen, und wir begründen daher unser objektives Zeitsystem auf diese Norm.

Die subjektive Zeit empfinden wir als stetig. Dies bedeutet, daß wir sie teilen können, wo wir wollen, und daß wir bei beliebiger Fortsetzung der Teilung einer gegebenen Zeit keine Erscheinung finden, die eine weitere Teilung ausschließt. Wir können mit anderen Worten zwischen zwei beliebige Zeitpunkte, seien sie noch so nahe, uns jedesmal noch einen Zeitpunkt eingeschaltet denken. Dennoch pflegen wir diese stetige Zeit durch die unstetige Zahlenreihe darzustellen, indem wir sie in regelmäßige Stücke (Jahre, Tage, Stunden, Minuten usw.) teilen und diese aufeinanderfolgenden Stücke der Zahlenreihe zuordnen. Es entsteht hier zum erstenmal die wichtige Frage: Wie kann man eine stetige Reihe einer unstetigen zuordnen? Stetigkeit.

Es geschieht derart, daß man innerhalb der stetigen Reihe in Stücke teilt und die Grenzen je zweier aufeinander folgender Stücke, die ja unstetig sind, den Zahlen zuordnet, wodurch jene grundsätzliche Schwierigkeit gehoben ist. Jeder Zahl entspricht mit anderen Worten ein ausdehnungsloser Punkt in dem stetigen Verlaufe der Zeit. Durch Anwendung gebrochener Zahlen (S. 156) kann man jeden beliebigen zwischenliegenden Punkt mit jedem gewünschten Grade der Genauigkeit bezeichnen, so daß tatsächlich jeder beliebige Zeitpunkt und jede zwischen zwei Punkten gelegene Zeitlänge durch Zahlen bezeichnet werden kann.

Da die Zeit sich zunächst als eine Ordnung darstellt, so haftet ihr der Begriff der Größe nicht an. Unter der Bestimmung, daß wir die Drehung der Erde um ihre Achse als gleichförmig ansehen, kann man eine solche Rotationsperiode oder einen Tag als Größeneinheit der Zeit ansehen und deren Unterabteilungen als entsprechend den Teilen dieser Drehung definieren. Da andere möglichst ungestörte Vorgänge sich unter Benutzung dieses Zeitmaßes erfahrungsmäßig auch als gleichförmig herausstellen, so stehen seiner allgemeinen Anwendung keine Widersprüche entgegen, und man kann der Zeit insofern eine Größe zuschreiben. Wie aus der Ableitung ersichtlich, beruht diese Möglichkeit darauf, daß gewisse zeitliche Erscheinungen sich wiederholen, d. h. so verlaufen, als finge die Zeit immer wieder von neuem an. Angenähert ist dies auch bei unseren inneren Erlebnissen der Fall, wo bei gleichförmiger Lebensweise jeder Tag ungefähr dasselbe bringt, doch lagern sich über diese periodischen Erscheinungen die nichtperiodischen des Älterwerdens. Hieraus ergibt sich ein wesentlicher Unterschied zwischen der subjektiven und der objektiven Zeit. Während die erstere durchaus einsinnig verläuft, derart, daß jeder Zeitpunkt von jedem anderen verschieden ist, schreiben wir der objektiven Zeit Homogenität zu, d. h. wir nehmen keine derartige Verschiedenheit der Zeit an, sondern lassen die tatsächlichen Verschiedenheiten nur an den einzelnen Gebilden sich geltend machen, deren zeitliche Größe.

Veränderlichkeit wir beobachten. Indem wir uns selbst als solche zeitlich veränderliche Gebilde betrachten, können wir von der Inhomogenität der subjektiven Zeit absehen. Ein ähnliches Verfahren werden wir bei der Bildung des Raumbegriffes wiederfinden, zu dem wir uns nun wenden wollen.

Raum. Wenn wir einen kalten und einen warmen Gegenstand vor uns haben und durch Betasten abwechselnd die damit zusammenhängenden inneren Erlebnisse der Empfindung des Kalten und Warmen hervorrufen, so erfahren wir diese Erlebnisse zwar nacheinander in verschiedenen Zeiten, halten diese Zeitverschiedenheit aber nicht für wesentlich, da wir ihre Ordnung willkürlich abändern können. Dadurch werden wir veranlaßt, dasjenige, was wir nicht abändern können, nämlich die Verschiedenheit unserer Bewegungen, um die eine oder die andere Empfindung hervorzurufen, als ein neues Wesentliches anzusehen, und wir bilden den entsprechenden unzeitlichen Begriff, den wir als den Raum bezeichnen.

Der Begriff des Raumes ergibt sich also aus der Tatsache, daß die einzählige Reihenfolge der Zeit nicht ausreicht, um eine genügende Zusammenfassung und Übersicht unserer Erlebnisse zu ermöglichen. Solche Erlebnisse, welche wir zu verschiedenen Zeiten in übereinstimmender Weise hervorrufen können, verlegen wir in den Raum. Die Erlebnisse, für welche wir die räumliche Ordnung ausführen, setzen sich wesentlich aus denen zusammen, die durch das Auge und den Tastsinn vermittelt werden; in weniger wesentlicher Weise ist das Gehör dabei beteiligt, während Geruch und Geschmack so gut wie gar nicht in Betracht kommen. Aus der Summe der durch die Sinne vermittelten Erlebnisse fassen wir also einen bestimmten Anteil als die räumlichen zusammen. Der Auswahl liegt wiederum eine zweckmäßige Willkür zugrunde, wie sie bei früherer Gelegenheit mehrfach geschildert worden ist.

Dimensionen. Ähnlich wie bei der Zeit muß man den subjektiven und den objektiven Raum unterscheiden. Der erstere ist durch den Tatbereich und den Sehbereich in zwei ineinander liegende Gebiete von sehr verschiedener und wechselnder Ausdehnung und Beschaffenheit geschieden; beide Gebiete können durch (mechanische und optische) Werkzeuge ausgedehnt und verfeinert werden. Der objektive Raum ist eine Abstraktion aus den verschiedenartigen subjektiven Räumen unserer Erfahrung, aus welcher die wechselnden Bestandteile fortgelassen worden sind. Wir nehmen den objektiven Raum als überall gleichförmig oder homogen an und müssen ihm dann erfahrungsmäßig eine dreizählige Mannigfaltigkeit zuschreiben, um die in den Raumbegriff aufgenommenen Beziehungen vollständig auszudrücken. Wir brauchen mit anderen Worten drei unabhängige Bestimmungsstücke, um die räumliche Beziehung eines Punktes zu einem gegebenen Raumteil (einen geometrischen Körper) anzugeben. Hierzu dienen meist drei aufeinander senkrechte Gerade, und demgemäß bezeichnet man jene dreizählige Mannigfaltigkeit als die drei Dimensionen des Raumes.

Auch der Raum stellt sich zunächst als eine **Ordnung** dar, und seine Messung beruht auf der Annahme seiner Homogenität. Wir nehmen mit anderen Worten an, daß ein als Maß dienender fester Gegenstand seine räumliche Beschaffenheit (Länge, Breite, Höhe) nicht ändert, wenn wir ihn von einem Orte an den anderen bringen. Einen Beweis für diese Annahme gibt es nicht, wohl aber kann man beweisen, daß, wenn sich die Länge mit dem Orte ändert, diese Änderung alle festen Körper in gleicher Weise trifft. Ähnlich bleiben zwei Gewichte einander überall gleich, wenn sie an einem Orte gleich gemacht worden sind, weil zwar die Schwere von Ort zu Ort verschieden ist, ihre Änderung aber alle schweren Körper in gleichem Verhältnis beeinflußt. Bei den räumlichen Beziehungen hat man bisher keinen Anlaß gefunden, eine Verschiedenheit von Ort zu Ort anzunehmen, und hält daher an der einfacheren Annahme der Gleichheit fest. **Messung.**

Da der Raum stetig ist, so gilt für seine Zuordnung zur (unstetigen) Zahlenreihe die gleiche Betrachtung, welche oben (S. 157) für die Zeit angestellt worden ist. Nur genügt die einfache Zahlenreihe nicht mehr, um sie den räumlichen Verhältnissen zuzuordnen; statt durch eine muß der Raum durch drei voneinander unabhängige Zahlenreihen abgebildet werden.

Werfen wir einen Rückblick auf die bisher angestellten Betrachtungen, so erkennen wir in ihnen die Grundlagen einer entsprechenden Reihe von **Wissenschaften**. Die allgemeinste Wissenschaft wäre hiernach die **Mengenlehre**, da sie die wenigsten Besonderheiten in den Objekten verlangt, die dem Begriffe der Menge eingeordnet werden können. Darauf käme die **Ordnungslehre**, dann die **Zahlenlehre**, die **Zeitlehre** und endlich die **Raumlehre**; in jeder dieser Wissenschaften wächst der Inhalt des Grundbegriffes und nimmt sein Umfang entsprechend ab. **Die allgemeinsten Wissenschaften.**

Vergleichen wir mit dieser Systematik den tatsächlichen Bestand der Wissenschaft, so finden wir als anerkannte Gebiete scheinbar nur zwei von ihnen, die Zahlenlehre oder Mathematik und die Raumlehre oder Geometrie. Indessen ergibt sich bei genauerer Betrachtung, daß das Gesamtgebiet der Mathematik auch erhebliche Teile der Mengenlehre und der Ordnungslehre umfaßt. Erstere bildet einen Teil der Algebra, letztere hat sich als Kombinatorik in der niederen Analysis angesiedelt. Tatsächlich befaßt sich also die Mathematik mit den drei ersten Wissenschaften, die sich aus der allgemeinen Betrachtung ergeben haben, und es fehlt nur die systematische Trennung derselben. Der allgemeinste Teil der Mengen- und Ordnungslehre wird anderseits in der formalen **Logik** behandelt. Demgemäß haben sich in neuerer Zeit äußerst enge und fruchtbare Beziehungen zwischen Logik und Mathematik herausgebildet.

Hierbei kommt folgender Umstand in Betracht. Jede folgende Wissenschaft nimmt die allgemeinen Beziehungen oder Gesetze der voran- **Die Stufenfolge der Wissenschaften.**

gegangenen in sich auf, denn da ihre Objekte unter den allgemeineren Begriff dieser fallen, so müssen sie auch ihren Gesetzen entsprechen. So bilden z. B. die Gesetze der Mengenlehre auch einen notwendigen Bestandteil der Ordnungslehre; nur kommen sie dort nicht in allgemeinster Gestalt zur Geltung, sondern eingeschränkt durch die besonderen Bestimmungen des engeren Begriffes. Dadurch ist es möglich, indem man diese besonderen Anwendungen der allgemeinen Gesetze in der späteren Wissenschaft für sich entdeckt und entwickelt, daß diese fortschreitet, bevor die allgemeinere Wissenschaft überhaupt als solche entstanden ist. Dies hat nun in der Mathematik stattgefunden, und die gerade in der Gegenwart besonders lebhaft eingetretenen Bestrebungen nach der Ermittelung der allgemeinsten Gesetze bewirken die allmähliche Aussonderung jener allgemeineren Wissenschaften. Um die Ordnungslehre oder Kombinatorik hat sich übrigens in voller Erkenntnis ihrer über die Mathematik hinausgehenden Bedeutung bereits Leibniz auf das lebhafteste bemüht.

Eine Wissenschaft von der Zeit besteht gleichfalls nicht für sich, wohl aber entsteht durch die gemeinsame Anwendung des Raum- und des Zeitbegriffes aus der Geometrie eine neue Wissenschaft, die Kinematik oder Bewegungslehre. Dies hängt damit zusammen, daß sich Raum und Zeit nicht übergeordnet sind, wie etwa Menge, Ordnung und Zahl, sondern daß sie nebeneinander bestehen und zusammen die nächst höhere Begriffsbildung darstellen.

Die Mechanik.

III. Die physischen Wissenschaften. In der Hierarchie der Wissenschaften tritt nächst der Kinematik die Mechanik auf, und es entsteht die Frage, welcher Begriff hier der maßgebende geworden ist. Untersucht man den Bestand der Wissenschaft nach dieser Richtung, so findet man zwei neue Hauptbegriffe: Kraft und Masse, an denen geschichtlich die Mechanik sich entwickelt hat. Im Anschluß an diese sind dann andere Begriffe, insbesondere die der Arbeit und der lebendigen Kraft oder Bewegungsenergie entstanden, und es besteht eben eine ziemlich ausgedehnte Meinungsverschiedenheit über die Rangordnung dieser verschiedenen Begriffe.

Zu einem großen Teile sind diese Meinungsverschiedenheiten dadurch entstanden, daß auch über die Zugehörigkeit der Mechanik zur Physik Zweifel herrschten. Dadurch, daß gewisse sehr abstrakte, d. h. von den tatsächlichen Erscheinungen sehr entfernte Gebiete der Mechanik mehr als Ausgangspunkte mathematischer Untersuchungen denn als Bemühungen um eine genauere Darstellung der wirklichen Erscheinungen behandelt wurden, ist die Meinung entstanden, als handele es sich bei der Mechanik überhaupt nicht um eine erfahrungsmäßige Wissenschaft, sondern um eine freie Schöpfung des menschlichen Geistes, mit anderen Worten um ein Spiel. Gegenwärtig darf diese falsche Auffassung als im wesentlichen überwunden gelten; es ist mehr und mehr klar geworden, daß die Mechanik

nur ein Teil der Physik ist, und daß jenes „rein mathematische" Aussehen der Mechanik nur durch eine Entfernung von ihrer wissenschaftlichen Aufgabe entstanden war.

Die Materie.

Wir werden also in der Untersuchung bezüglich des zweckmäßigsten Allgemeinbegriffes der Mechanik am besten gleich auch die anderen Teile der Physik zu Rate ziehen und uns fragen, ob es etwa Begriffe gibt, die über das ganze Gebiet dieser Wissenschaften Anwendung finden. Die Antwort scheint nahe zur Hand zu sein; der Begriff der Materie beginnt in der Mechanik aufzutreten und erstreckt sich von hier über die meisten Teile der Physik.

Allerdings genügt der Begriff nicht für sich, um eine vollständige Darstellung der tatsächlichen Erscheinungen zu ermöglichen. Man findet ihn daher mit dem Begriffe der Bewegung (der seinerseits sich aus Raum und Zeit zusammensetzt) überall vergesellschaftet, und es findet sich häufig die Behauptung, daß man alle bekannten Erscheinungen auf Materie und ihre Bewegungen zurückführen könne.

Indessen ist zurzeit wohl zweifellos erkannt, daß die tatsächliche Zurückführung der nichtmechanischen Erscheinungen auf mechanische, die durch eine solche Auffassung involviert ist, trotz der unzähligen auf diesen Punkt gerichteten Bemühungen nur sehr unvollkommen, wenn überhaupt gelungen ist. Am bedenklichsten ist, daß für diesen Zweck überall in der Wissenschaft Hypothesen eingeführt werden müssen, d. h. man nimmt Massen und Bewegungen an, die man weder messen noch beobachten kann, und denen man eine solche gedachte Beschaffenheit zuschreibt, daß gewisse fernere Ergebnisse als ihre Wirkungen dargelegt werden können. Hierbei ist es niemals möglich, den Beweis zu liefern, daß nicht ganz andere Voraussetzungen zu den gleichen Ergebnissen führen würden, und daher schweben jene Annahmen dauernd im Ungewissen.

Diesen unbefriedigenden Verhältnissen gegenüber ist die Frage berechtigt, ob uns die Wissenschaft nicht eine zweckmäßigere Begriffsbildung an die Hand gibt, namentlich eine solche, welche die hypothetische Annahme verborgener Massen und unsichtbarer Bewegungen vermeidet und nur mit meß- und aufweisbaren Größen arbeitet. Man kann die Frage dahin beantworten, daß es einen solchen Begriff tatsächlich gibt; er heißt Energie.

Die Erhaltung der Energie.

Die durch Jahrhunderte fortgesetzten Bemühungen, ein sogenanntes Perpetuum mobile zu konstruieren, d. h. eine Maschine, die nicht nur sich selbst im Gange erhält, sondern womöglich noch andere Maschinen treiben kann, haben bekanntlich allgemein zu dem Ergebnisse geführt, daß dies nicht gelingt. Vielmehr bekommt man aus einer Maschine bestenfalls ebensoviel Arbeit wieder heraus, als man in sie hineingetan hat. Auf den ersten Blick scheint der Aufwand von Scharfsinn und Mühe jener Forscher ganz vergeblich gewesen zu sein; indessen hat der negative Satz, daß ein Perpetuum mobile nicht möglich ist, auch eine sehr

erhebliche positive Seite. Diese besteht in der Erkenntnis, daß es eben für alle mechanischen Maschinen eine bestimmte Größe, die Arbeit, gibt, welche auf keine Weise in ihrer Menge vermehrt oder aus nichts erschaffen werden kann, welche ihren Betrag vielmehr beibehält, wenn sie auch durch irgendeine Maschine gegangen ist, und zwar um so vollständiger, je besser die Maschine gebaut ist. Gegen die Mitte des 19. Jahrhunderts (1842) hat dann der deutsche Arzt J. R. Mayer die weitere Entdeckung hinzugefügt, daß in allen Fällen, wo Arbeit verschwindet, an ihrer Stelle eine entsprechende Menge von Wärme oder einem anderen Dinge entsteht, das sich seinerseits wieder in Arbeit verwandeln läßt. Dieses Ding ist nun das, was heute Energie genannt wird, und nach der eben gegebenen Bestimmung nennen wir Energie Arbeit und alles, was aus Arbeit entstehen und in sie verwandelt werden kann.

Arten der Energie.

Die auf solche Weise erfahrungsmäßig definierte Energie kann in sehr verschiedenen Gestalten auftreten, in so verschiedenen in der Tat, daß jedes Gebiet der Physik (einschließlich der Chemie) durch die besondere Art Energie gekennzeichnet ist, mit deren Eigenschaften und Umwandlungen es sich befaßt. So gibt es außer mehreren Arten der mechanischen Energie (zu denen die Arbeit gehört) noch die Wärmeenergie, die elektrische und magnetische, die strahlende (von der die Erscheinungen des Lichtes abhängen) und endlich die chemische. Diese Arten der Energie sind sicher nachgewiesen und eindeutig gekennzeichnet; es besteht außerdem die Aussicht, die besonderen Erscheinungen des Lebens und der geistigen Vorgänge gleichfalls dem Begriffe der Energie einzuordnen.

Realität der Energie.

Es ist nun oft die Frage aufgeworfen worden, ob man der Energie Realität zuschreiben dürfe. Diese Frage ist dadurch entstanden, daß man den Begriff der Energie erst verhältnismäßig spät gebildet hat und daher das Abstraktionsverfahren, welches zu ihm geführt hatte, noch anschaulich vor Augen sah. Hierzu ist zunächst darauf hinzuweisen, daß ganz allgemein eine sprachliche Doppeldeutigkeit der Wörter vorhanden ist, mit denen man Begriffe bezeichnet. Man versteht darunter einerseits den abstrakten Begriff selbst, anderseits jedes individuelle Ding, das unter den Begriff fällt. In solchem Sinne ist der Allgemeinbegriff der Energie abstrakt; die einzelnen Energieen dagegen sind durchaus real. Dies erkennt man am leichtesten daran, daß die Energie in ihren verschiedenen Formen Gegenstand des Handels und Verkehrs ist. Die Elektrizitätsabonnenten erhalten für das von ihnen jährlich bezahlte Geld elektrische Energie zugemessen, die sie nach Bedarf in Licht (strahlende Energie) oder Arbeit (mechanische Energie) verwandeln, zur Elektrolyse (chemische Energie) usw. verwenden können. Der Wert einer „Wasserkraft“ liegt in der im fallenden Wasser enthaltenen Energie, wie daraus am deutlichsten sichtbar wird, daß man das Wasser, nachdem es in der Mühle oder Turbine seine Arbeit getan hat, weiter fließen läßt: es ist nach Verlust

seiner Energie wertlos geworden. Ganz dieselben Schlüsse ergeben sich, wenn man die Verwendung von Heizungsmaterialien oder Speisen unter diesem Gesichtspunkte untersucht.

Die Energetik.

Die Energie schließt sich daher in die Reihe der aufsteigenden Allgemeinbegriffe unmittelbar an Raum und Zeit, und die physikalischen Wissenschaften, von der Mechanik bis zur Chemie, werden durch diesen Begriff ebenso gekennzeichnet, wie die Geometrie durch den des Raumes oder die Arithmetik durch den der Zahl. Es ist mit anderen Worten die Physik in diesem weitesten Sinne Energielehre oder Energetik. Ebenso wie unser ganzes Erleben in die Formen von Raum und Zeit gebracht wird, unterliegt es auch der Form der Energie. Dies ergibt sich einerseits daraus, daß jedes physikalische Geschehen erschöpfend durch die Angabe der dabei beteiligten Energieen nebst Raum und Zeit gekennzeichnet oder beschrieben werden kann; ferner aber aus dem folgenden Umstande. Alle unsere Kenntnis der Außenwelt empfangen wir durch unsere Sinnesapparate: damit aber ein Sinnesapparat betätigt wird, ist die notwendige und zureichende Bedingung, daß zwischen ihm und der Außenwelt ein Energieaustausch stattfindet. Dieser Austausch besteht in der Mehrzahl der Fälle darin, daß Energie von der Außenwelt in den Sinnesapparat übergeht; doch gibt es auch einzelne Fälle (z. B. das Berühren eines kalten Körpers), in denen die umgekehrte Energiebewegung stattfindet.

Grenzen der Welt.

Von der Bedeutung der Energie für die Gestaltung unseres Weltbildes erlangen wir eine gute Anschauung, wenn wir uns vorstellen, wie die verschiedenen Sinnesapparate getrennt voneinander sich betätigen. Für ein Wesen, das nur Geschmacks- oder Geruchsempfindungen (die durch chemische Energie bewirkt werden) besitzt, beschränkt sich der Umfang der ihm bekannten Welt auf den Umfang seiner Mund- oder Nasenhöhle. Ein Wesen mit Tastorganen hat eine annähernd kugelförmige Welt von der Größe des Bereiches, den es abtasten kann, also bestenfalls von einigen Metern Ausdehnung. Durch das Gehör erweitert sich diese Welt, wenn auch in ziemlich unbestimmter Weise, auf einen Raum von rund einem Kilometer Radius. Durch das Gesicht endlich erlangt die Welt den Umfang und die Mannigfaltigkeit, die sie beim normalen Menschen besitzt. Die Grenzen unserer Welt sind dadurch gegeben, daß das Auge nicht für alle Lichteindrücke empfänglich ist, sondern nur für solche, deren Energie einen gewissen Betrag, den „Schwellenwert“ übersteigt. Da das uns von äußeren leuchtenden Körpern zugesandte Licht mit dem Quadrate der Entfernung abnimmt, so sind Sterne, die bei gegebener Größe eine gewisse Entfernung überschreiten, für uns nicht vorhanden. Sie treten in unsere Welt ein, wenn wir das von ihnen ausgehende Licht durch Linsen sammeln und dann unserem Auge zuführen; so bewirkt jede Vergrößerung der astronomischen Fernrohre eine entsprechende Vergrößerung unserer Welt. Unsere Welt ist daher allgemein

und erschöpfend gekennzeichnet als das Gebiet, von dem wir solche Energiemengen empfangen, die oberhalb des Schwellenwertes unserer Sinnesapparate liegen.

Betrachten wir irgendwelche alltägliche Erfahrungen! Vor mir steht in einem Glase eine Rose. Ich nehme sie zunächst vermöge der strahlenden Energie wahr, die als rotes Licht von ihren Blättern ausgeht und die mir neben der Kenntnis ihrer Farbe auch die ihrer Form vermittelt. Daß es kein Bild, sondern eine „wirkliche" Rose ist, erfahre ich durch Berührung, indem ich mechanische Energie zwischen ihr und meinem Finger betätige; der Duft oder die Betätigung ihrer chemischen Energie läßt mich außerdem erkennen, daß es eine frische Rose und nicht etwa eine künstliche ist, soweit ich nicht schon bei der Berührung diesen Schluß gezogen hatte. Kurz, in welches Verhältnis ich mich auch zu dem Gegenstande setze, jede vorhandene Beziehung ist durch eine entsprechende Energiebetätigung gekennzeichnet und bedingt.

Energie und Materie. Wie verhält sich nun aber der Begriff der Energie zu dem der Materie? Eine Antwort auf diese Frage ist nötig, weil der letztere Begriff meist für den gleichen Zweck benutzt worden ist, für den vorstehend die Energie verwendet wurde; doch ist die Antwort dadurch sehr erschwert, daß eine allgemein anerkannte Definition der Materie ebensowenig vorhanden ist, wie ein übereinstimmender Gebrauch dieses Begriffes. Meist versteht man unter Materie das, was Gewicht und Masse besitzt; hierdurch werden aber die elektrischen und Strahlungserscheinungen ausgeschlossen; für diese hat man dann einen von Masse und Gewicht freien Begriff, den des Äthers, geschaffen. Zu dessen Definition ist nichts weiter vorhanden, als daß er der „Träger" jener Erscheinungen sei, wobei die unbewiesene Voraussetzung gemacht worden ist, daß diese eines Trägers bedürfen. Untersuchen wir nach irgendwelcher Richtung den logisch-systematischen Wert dieses Begriffs, so finden wir überall, daß er unzulänglich ist, und daß er vollständig durch den Begriff der Energie unter erheblichem Gewinn an Strenge und Geschlossenheit der Darstellung ersetzt werden kann.

Wir dürfen demgemäß diese Betrachtungen mit dem Ergebnis abschließen, daß durch den Energiebegriff tatsächlich eine Zusammenfassung der physikalischen Erscheinungen unter einem Gesamtbegriff ausführbar ist. Durch das Gesetz der gegenseitigen Umwandlungen der Energiearten ineinander ist einerseits die Einheitlichkeit über das ganze Gebiet gesichert, andererseits die Mannigfaltigkeit, welche zur Darstellung der tatsächlichen Erscheinungen erforderlich ist.

Der zweite Hauptsatz. Außer den bisher geschilderten Eigenschaften besitzt die Energie noch eine besondere, deren Kenntnis für das Verständnis der Welt sehr wesentlich ist. Sie wird durch den sogenannten zweiten Hauptsatz der Energetik ausgesprochen, während das Gesetz von der quantitativen Erhaltung der Energie bei ihrer qualitativen Umwandlung den ersten Hauptsatz bildet.

Es ist vorher dargelegt worden, daß die Unmöglichkeit, ein Perpetuum mobile zu schaffen, die Grundlage für die Entdeckung des ersten Hauptsatzes gegeben hat. Nun würde aber dasselbe erreicht werden können, was die Erfinder des Perpetuum mobile angestrebt haben, wenn man, anstatt Energie aus nichts zu schaffen, nur die ruhende Energie in Bewegung setzen könnte. Bei der Fahrt eines Dampfers von Hamburg bis New-York werden bekanntlich ungeheure Mengen Energie verbraucht, die als Steinkohle mitgenommen und in der Dampfmaschine für die Bewegung des Schiffes betätigt werden. Die Arbeit der Dampfmaschine hat nichts zu tun, als die Reibung des Wassers zu überwinden; dabei wird, wie wir genau wissen, die ganze Energie in Wärme verwandelt und findet sich im Ozean wieder. Wenn wir nun die Wärme des Ozeans veranlassen könnten, in der Dampfmaschine Arbeit für die Bewegung zu leisten, um dann wieder als Wärme in den Ozean zurückzukehren, so brauchten wir keine Kohle und hätten auch eine Art Perpetuum mobile. Aber auch dies ist nicht möglich, und hinter dieser Unmöglichkeit steht wieder ein neues Energiegesetz, der zweite Hauptsatz.

Die Unmöglichkeit beruht darauf, daß Wärme von gleicher Temperatur niemals freiwillig sich in zwei Anteile von verschiedener Temperatur sondert. Ebensowenig wird eine ebene Wassermenge freiwillig sich in einen höheren und einen niedrigeren Teil sondern oder freiwillig den Berg hinauffließen. So gibt es für jede Energieart eine derartige Unmöglichkeit; es setzt sich ruhende Energie nie freiwillig in Bewegung. Umgekehrt geht aber bewegte Energie irgendwelcher Art stets zuletzt freiwillig in ruhende über, wenigstens unter den Bedingungen, wie wir sie auf der Erde kennen.

Einstimmigkeit der Naturvorgänge.

Diese Besonderheit bedingt, daß alle uns bekannten Vorgänge in bezug auf ihren zeitlichen Ablauf einseitig in solchem Sinne erfolgen, daß sich die beweglichen Energieen zunehmend ausgleichen, während sie niemals die umgekehrte Änderung zeigen. Hierdurch entsteht ein fundamentaler Unterschied in der Zeit zwischen früher und später. Während im Sinne der bisher erörterten Gesetze die Zeit nach vorn und hinten symmetrisch war — jede Bewegung kann, grundsätzlich gesprochen, vor- wie rückwärts gehen —, so erlangt sie durch den zweiten Hauptsatz den erfahrungsmäßig bekannten einsinnigen Charakter, demzufolge das Vergangene niemals wiederkehrt.

Das Leben.

IV. Die biologischen Wissenschaften. Das nächste Gebiet, zu dem wir uns zu wenden haben, ist das der Lebenserscheinungen, die Biologie. Zunächst stellen sich die Lebewesen gleichfalls als energetische Gebilde dar, mit der Besonderheit, daß sie nicht wie die anorganischen Dinge einen im wesentlichen ruhenden Energiebestand aufweisen, sondern daß vielmehr ihre Existenz auf einem beständigen Energiewechsel beruht. Gewöhnlich wird diese Tatsache unter dem Namen des

Stoffwechsels zum Ausdruck gebracht; die eindringende Untersuchung lehrt uns aber alsbald, daß ein bloßer Wechsel der wägbaren Bestandteile im Organismus für seine Erhaltung nicht wesentlich ist, sondern daß es hierbei nur auf die bei der Umwandlung der Stoffe verfügbar werdenden Energiemengen ankommt. Hierbei tritt eine neue allgemeine Tatsache in den Vordergrund, nämlich die Abhängigkeit dieser Gebilde von der Zeit.

Die Entwicklung.

Wir nehmen mit guten Gründen an, daß die bisher erörterten allgemeinen Gesetze der anorganischen Welt von der Zeit unabhängig sind; die Kristallform des Quarzes ist beispielsweise, soweit wir dies beurteilen können, zu allen Zeiten die gleiche gewesen und wird es nach wissenschaftlicher Wahrscheinlichkeit auch bleiben. Dagegen sind wir, gleichfalls mit guten Gründen, der Meinung, daß die Formen des Lebens auf der Erde früher wesentlich verschieden von den jetzigen gewesen sind, und wir machen uns auf entsprechende Änderungen in der Zukunft gefaßt. Somit tritt für die gesamten Lebensbetätigungen der Organismen ein neues Problem in den Vordergrund: das ihrer zeitlichen Änderung oder, wie man es mit einem ungeeigneteren Worte nennt, ihrer Entwicklung.

Hierbei machen sich zweierlei zeitliche Erscheinungen geltend: einmal erfährt jedes Individuum eine Reihe zeitlicher Änderungen, die schließlich zum Tode führen, nachdem inzwischen neue Individuen der gleichen Art erzeugt worden sind. Sodann aber erleidet der Typus, nach welchem das Individuum und seine Nachkommen sich ausbilden, eine langsame Änderung. Während die erste Erscheinung so häufig und regelmäßig ist, daß ihre Kenntnis bereits in sehr frühen Stufen der Erfahrung auftritt, ist die zweite erst seit etwa einem halben Jahrhundert bekannt geworden und bildet bezüglich ihres Umfanges und ihrer Bedeutung noch jetzt einen Gegenstand des Streites.

Spezielle und allgemeine Biologie.

Demgemäß zerfällt auch die Biologie in zwei sehr ungleiche Teile, indem der eine sich mit den Formen und Lebensbedingungen der Individuen befaßt, wobei die verschiedenen Typen oder Arten vorläufig als konstant (mit einer mehr oder weniger weiten Schwankungsbreite) angesehen werden, während der andere Teil gerade die einseitige Veränderlichkeit dieser Arten oder Typen in der Zeit zum Gegenstande hat. Die letztere wird Entwicklung genannt.

Für die Auffassung dieser Gebiete ist die Erkenntnis wesentlich, daß Form und Beschaffenheit eines Lebewesens in einem bestimmten Verhältnis zu den Bedingungen stehen müssen, unter denen es lebt. Erst wenn bestimmte Voraussetzungen erfüllt sind, kann ein Wesen leben und sich fortpflanzen. Ist aber ein solcher Zustand einmal vorhanden, so braucht er nicht der vorteilhafteste für die Lebensdauer und Fortpflanzungsmöglichkeit der Individuen zu sein, und wenn sich abweichende Individuen bilden, die in solcher Beziehung vorteilhaftere Eigenschaften besitzen, so werden sie die anderen überleben. Sind ferner solche Abweichungen erblich, so

kann man eine Verdrängung der schlechter organisierten Individuen durch die besseren erwarten, und hat damit eine dauernde Ursache langsamer Veränderungen des Typus. Hierbei ist noch zu bemerken, daß, je weiter eine solche Anpassung vorgeschritten ist, um so geringer die Veränderungsmöglichkeiten der Art geworden sind.

Selbstregulierung.

Leben und Entwicklung sind somit die wesentlichsten neuen Begriffe, welche die Biologie bringt. Entsprechend der großen Verwicklung dieser Gesamterscheinungen ist die wissenschaftliche Bewältigung sehr viel weniger fortgeschritten als im anorganischen Gebiete. Das Leben haben wir als einen stationären Energiestrom erkannt; damit ein solcher stationär bleibt, muß er mit Selbstregulierung versehen sein, d. h. er muß die Eigenschaft haben, die Bedingungen aufzusuchen oder hervorzubringen, welche diesen Zustand erhalten, und solche zu vermeiden oder aufzuheben, welche den Zustand stören. Die allgemeine Tatsache des Todes lehrt uns, daß die Selbstregulierung immer unvollkommen bleibt, so daß sie zuletzt einmal versagt und die Existenz des Individuums aufhören muß. Wir müssen bekennen, daß die Ursache einer so allgemeinen Erscheinung, wie der natürliche Tod, uns noch nicht sicher bekannt ist, d. h. wir vermögen noch nicht anzugeben, warum nicht ein Organismus mit dauernd wirksamer Selbstregulierung bestehen kann.

Die Entwicklung oder Anpassung an die vorhandenen Existenzbedingungen haben wir oben (S. 166) in ihren Grundzügen kennen gelernt. Auch hier werden wir bekennen, daß dem Begriff in seinen Anwendungen noch vielfältig Unbestimmtes anhaftet, so daß er in bezug auf Klarheit und Schärfe den Begriffen der allgemeineren Wissenschaften erheblich nachsteht.

Zweckmäßigkeit.

Das Verhältnis eines Organismus zu seinen Existenzbedingungen gibt ferner Anlaß zur Bildung eines wichtigen neuen Begriffes, der Zweckmäßigkeit. Da die Bildung und Entwicklung eines Organismus im Sinne seiner Anpassung an die vorhandenen Verhältnisse erfolgt, so wird man jeder Eigenschaft des Organismus die Frage stellen können, ob sie geeignet für seine Erhaltung ist oder nicht. Und da die ersteren Eigenschaften unbedingt vorherrschen werden (da sonst der Organismus eben nicht bestehen würde), so wird man in den meisten Fällen auch die Frage stellen können: inwiefern ist die Eigenschaft zweckmäßig, oder kürzer: welchen Zweck hat die Eigenschaft? Wie aus dieser Ableitung ersichtlich ist, hat die Zweckfrage sich ausschließlich darauf zu richten, ob durch den fraglichen Umstand die Existenz des Organismus nach Zeit und Raum (als Individuum oder als Gattung) befördert wird: andere Zwecke gibt es im Sinne der biologischen Betrachtung nicht. Ferner aber ist es nicht zulässig, von jeder Eigentümlichkeit in solchem Sinne Zweckmäßigkeit anzunehmen. Denn es ist nicht ausgeschlossen, daß der Organismus infolge eines naturgesetzlichen Zusammenhanges gleichzeitig mit zweckmäßigen Eigenschaften unzweckmäßige entwickelt hat, die mit den

ersteren untrennbar verbunden sind, wenn nur die Zweckmäßigkeit der einen die Unzweckmäßigkeit der anderen überwiegt. Ebenso können durch Veränderung der Lebensbedingungen vorher zweckmäßige Eigenschaften sich in das Gegenteil verwandelt haben, ohne daß der Organismus sie bereits durch angemessenere hätte ersetzen können.

Arbeitsteilung. Alle diese Verhältnisse verwickeln sich nun weiter durch das Prinzip der Vergesellschaftung, das wir an den Organismen in den mannigfachsten Gestalten beobachten. Durch die gegebenen Voraussetzungen bei der Vermehrung tritt der Umstand ein, daß Wesen der gleichen Art räumlich nahe entstehen und aufwachsen. Auf den ersten Blick erscheint die hierdurch entstehende Konkurrenz vieler um Nahrung und andere Existenzbedingungen eine Ursache zu geben, daß sich die Individuen alsbald möglichst zerstreuen sollten; statt dessen beobachten wir nicht nur, daß sie sehr häufig zusammenbleiben, ja wir erkennen, daß sie sich in engere und engere Verbände zusammenschließen, so daß die höheren Organismen, die aus zahllosen unselbständigen Zellen bestehen (während die niedersten Organismen nur eine einzige enthalten), sachgemäß als Vereinigungen ebensovieler Individuen zu einem Gesamtorganismus aufgefaßt werden dürfen. Wir werden also schließen, daß trotz der Konkurrenz der räumliche Zusammenschluß vieler Individuen im Sinne der Erhaltung zweckmäßig sein kann, und eine eingehendere Untersuchung solcher Gesamtorganismen gibt uns alsbald über einen Hauptfaktor der gesteigerten Zweckmäßigkeit Aufschluß. Es ist dies das Prinzip der Arbeitsteilung.

Während nämlich das einzelne Lebewesen die Gesamtheit der Verrichtungen, die zu seiner gattungsgemäßen Erhaltung erforderlich sind, selbst ausführen und also dafür zweckmäßig eingerichtet sein muß, können in einem Sammelindividuum diese Verrichtungen an verschiedene Teilindividuen verteilt sein. Hierdurch entsteht die Möglichkeit, daß letzteres für seine besondere Verrichtung unter Verzicht auf die anderen besonders zweckmäßig eingerichtet sein kann, während die anderen Teilindividuen für seine anderen Bedürfnisse, gleichfalls in zweckmäßiger Weise, sorgen. Das Ergebnis ist dann eine Gesamtleistung, die erheblich höher sein kann als die Summe der Teilleistungen der ursprünglich gleichartig begabten Individuen.

Gesamtorganismen. Solche Gesamtorganismen finden wir nun in allen Abstufungen von der größten Selbständigkeit bis zur größten Gebundenheit des Individuums. Ein Heerwurm oder ein Heuschreckenschwarm besteht aus selbständigen Einzelwesen, kann aber in seiner Gesamtheit Dinge leisten, die die Einzelwesen, wenn sie zerstreut wären, nicht leisten könnten. Bei den Gemeinschaften der Bienen, Termiten und Ameisen tritt bereits eine Arbeitsteilung der getrennten Individuen im Sinne einer verschiedenen Körperbildung ein, bei den Siphonophoren sind diese Individuen miteinander zu einem Stock verfestigt, und so geht dies Prinzip weiter bis zum menschlichen Organismus, dessen Zellen außerhalb des Gesamtorganismus alsbald

zugrunde gehen. Ja, wir werden weiter erkennen, daß aus Gesamtorganismen nach gleichen Prinzipien neue Gesamtorganismen höherer Ordnung entstehen können. So ist ja bereits jede Biene oder Ameise ein „Zellenstaat" mit entsprechender Arbeitsteilung, und so fassen wir umgekehrt auch die menschliche Gesellschaft als eine Stufenfolge von Gesamtorganismen auf, die von der Familie zur Siedelungsgemeinschaft, der politischen Gemeinschaft und schließlich der Gesamtmenschheit emporsteigt. Jede dieser Gruppen wird dadurch bedingt sein, daß sie nützliche Leistungen ausführt, die die kleinere Organisation nicht zu vollbringen vermag.

Bei der menschlichen Gesellschaft tritt nun noch der weitere Umstand hinzu, daß infolge der räumlichen Selbständigkeit des Einzelmenschen die Gruppenbildung sich vielfach verschlingen kann, so daß ein Individuum Bestandteil verschiedener Gesamtorganismen sein kann. So bilden beispielsweise die Gelehrten gegenwärtig einen Gesamtorganismus, der ungetrennt durch nationale und politische Grenzen sich über die ganze Kulturwelt erstreckt, wobei das Bewußtsein der Zugehörigkeit zu diesem Organismus gleichfalls die verschiedensten Entwicklungsstufen erreichen kann.

Die Gesellschaftswissenschaft.

Durch diese Betrachtungen sind wir von der Biologie bis in die allgemeinsten Probleme der Soziologie oder der Lehre von den Gemeinschaften der Lebewesen geführt worden. Gegenüber der Biologie im engeren Sinne hat diese Wissenschaft als Kennzeichen einen neuen Begriff, den des Selbstbewußtseins. Denn wenn auch zahllose Erscheinungen der Soziologie unter geringer und unmerklicher Mitwirkung dieses Faktors erfolgt sind, so tritt dieser doch immer mehr in den Vordergrund und verlangt die Bildung einer neuen entsprechenden Wissenschaft, der Psychologie, oder der Lehre von den geistigen Funktionen, insbesondere des Menschen.

Hier sind wir nun an dem Punkt angelangt, an welchem die übliche Abgrenzung der Naturphilosophie eintritt, indem man die Psychologie als die Wissenschaft vom menschlichen Geiste von der Naturwissenschaft oder der Wissenschaft von der Außenwelt abtrennt und ihr entgegensetzt. Gleichzeitig aber hat sich herausgestellt, wie willkürlich diese Abtrennung ist und wie unmöglich es sich erweist, einen genauen Schnitt durchzulegen. Denn alle unsere bisherigen Betrachtungen sind biologisch wie psychologisch bedingt, indem die Entwicklung der Wissenschaften im Sinne der Arterhaltung ebenso eine Anpassungserscheinung zur Erlangung vorteilhafter Existenzbedingungen ist, wie die Besonderheiten ihrer Gestaltung durch die Besonderheiten der Organisation des Menschen bedingt werden. Die Naturphilosophie setzt mit anderen Worten die Psychologie bereits voraus. An dieser Stelle können wir uns indessen mit diesem Hinweise begnügen, da die hier auftretenden Fragen in den anderen Abteilungen dieses Werkes behandelt werden.

Rück- und Vorblick.

Schlußbetrachtung. Eine Frage müssen wir aber noch in allgemeiner Form aufgreifen, die an früherer Stelle nur andeutungsweise hat behandelt werden können, nämlich die nach den zeitlichen Verläufen der Naturerscheinungen.

Anfang und Ende der Welt.

Für diese war durch den zweiten Hauptsatz das Gesetz gegeben, daß sie immer in einem Sinne erfolgen, dergestalt, daß die vorhandenen Energieen sich zunehmend ausgleichen. Ein jedes begrenztes Energiegebiet wird daher eine Änderung in einem bestimmten Sinne erfahren, die niemals rückgängig werden kann, es sei denn, daß Energie aus einem anderen Gebiete hinzutritt. Betrachten wir die uns bekannte Welt als ein derartig abgeschlossenes Energiegebiet, so werden wir sagen, daß sie eine Reihe von Änderungen durchgemacht haben muß, die in einem bestimmten Sinne, dem der Zerstreuung der Energie, erfolgt sind. Es entsteht also die Frage nach der Geschichte der Welt, die in die Geschichte des gesamten Sternenhimmels, die unseres Sonnensystems und endlich die der Erde geteilt werden kann.

Man hat oft versucht, den Entwicklungsgedanken auch auf diese Fragen anzuwenden. Insbesondere ist es bemerkenswert, daß Kant bereits 1755 eine Entwicklungsgeschichte des Sonnensystems zu entwerfen versucht hatte, während er es später ausdrücklich als hoffnungslos abgelehnt hat, den gleichen Gedanken auf die Lebewesen anzuwenden.

Hierzu ist vor allen Dingen zu sagen, daß von einer Entwicklung im Sinne einer Vervollkommnung hier nicht die Rede sein kann. Der bei Lebewesen vorhandene, auf Erhaltung des Individuums und der Art gerichtete Zweck fällt fort, weil die Welt, soviel wir wissen, mit keiner anderen um irgend etwas im Wettbewerb steht. Sie wird also nur eine Reihenfolge von Geschehnissen durchgemacht haben, die ausschließlich durch die unmittelbare Wirkung der vorhanden gewesenen Energieen bedingt war.

Ferner ist aber folgendes zu erwägen. Unsere Erkenntnis der Welt umfaßt zunächst nur das, was zu unserer Zeit vorhanden ist. Aus dem gegenwärtigen Zustande und den uns bekannten Gesetzen können wir annähernd schließen, wie sie früher beschaffen war. Bei der Unvollständigkeit unserer Kenntnisse nach beiden Seiten werden aber diese Schlüsse um so unsicherer, je weiter sie sich von der Gegenwart entfernen. Es verhält sich hier mit der Vergangenheit ähnlich wie mit der Zukunft, nur daß das Maß der Wahrscheinlichkeit nach vorn schneller abnimmt als nach rückwärts. Etwas über den Uranfang der Erde oder gar der Welt aussagen zu wollen, bedeutet daher eine Extrapolation aus dem gegenwärtigen Zustande ins Unendliche und bedingt daher nach bekannten Gesetzen einen Wahrscheinlichkeitsgrad Null. Ganz das gleiche gilt für die Frage nach dem Ende der Welt.

Man muß es daher als eine atavistische Erscheinung, einen Überrest aus dem mythischen Zeitalter bezeichnen, wenn noch bis auf den heutigen

Tag die Fragen nach dem Anfange und dem Ende der Welt mit einem unverhältnismäßigen Eifer behandelt werden. Da hier alle Wahrscheinlichkeiten gleich, d. h. gleich Null sind, so kann man sich die verschiedenartigsten Dinge hierüber denken, ohne widerlegt werden zu können. Die Naturwissenschaft hat daher mit derartigen Fragen nichts zu tun, und somit auch nicht die Naturphilosophie.

Werfen wir am Schlusse unserer Betrachtungen rückschauend einen Blick über den durchmessenen Weg, so erkennen wir, daß Naturphilosophie im heutigen Sinne nichts anderes bedeutet als eine Zusammenfassung und Vereinheitlichung unseres gesamten Wissens von der Natur, dies Wort im weitesten Sinne genommen. Ihrem Zweck nach unterscheidet sich daher die heutige Naturphilosophie nicht von der der früheren Epochen; bezüglich ihrer Methode aber hat sie die Pflicht erkannt, das inzwischen geformte und geschliffene Werkzeug der wissenschaftlichen Kritik in ihrem ganzen Gebiete zur Anwendung zu bringen. Überblick.

Literatur.

Bezüglich der älteren Naturphilosophie darf hier auf die zahlreichen Darstellungen der Geschichte der Philosophie hingewiesen werden, da jene einen meist sehr erheblichen Bestandteil der Gesamtphilosophie zu bilden pflegte. In der neueren Naturphilosophie, deren Anfang wir in die Zeit der Befreiung der Naturwissenschaften vom antiken Ideal, d. h. in das 15. Jahrhundert setzen können, lassen sich zwei Arten Literatur unterscheiden. Die eine, welche den Namen Naturphilosophie vorwiegend für sich in Anspruch genommen hat, ist spekulativ-phantastischer Natur und hat der Naturphilosophie in wissenschaftlichem Sinne mehr Störung als Förderung bereitet. Die andere, die wir als die wahre und wissenschaftliche ansehen müssen, findet sich verstreut in den Hauptwerken der Naturforscher, von den Mathematikern bis zu den Soziologen, und erst in neuerer Zeit ist eine eigene Literatur für die wissenschaftliche Naturphilosophie entstanden. Einige besonders einflußreiche Werke dieser Art seien nachstehend erwähnt, wobei auf Vollständigkeit von vornherein verzichtet wurde.

S. 139. Ein ausgezeichnetes Beispiel für das Eindringen des naturwissenschaftlichen Forschens in die antiken, als abgeschlossen angesehenen Gedankenkreise liefern GALILEO GALILEIS Discorsi (deutsch von A. v. OETTINGEN in den „Klassikern der exakten Wissenschaften, herausgeg. von W. Ostwald").

S. 142. Wichtige Äußerungen über das naturwissenschaftliche Verfahren finden sich in NEWTON, Philosophiae naturalis principia mathematica (deutsch von WOLFERS).

S. 147. KANT, Kritik der reinen Vernunft.

S. 149. Die Werke von E. MACH: Analyse der Empfindungen; Populäre Vorlesungen; Erkenntnis und Irrtum, 2. Aufl.; Die Mechanik in ihrer Entwicklung.

S. 151. SCHOPENHAUER, Die Welt als Wille und Vorstellung.

S. 153. Die Bedeutung dieses Verfahrens ist wohl zuerst von LEIBNIZ eingesehen worden.

S. 155. Zur Systematik der mathematischen Begriffe vgl. GIUS. PEANO, Formulaire des mathématiques.

S. 157. Vgl. auch E. MACH, Erkenntnis und Irrtum, 2. Aufl.

S. 159. Die hier entwickelte Systematik der Wissenschaften schließt sich der von A. COMTE, Cours de philosophie positive gegebenen an.

S. 161. Vgl. A. HELM, Die Energetik. Ferner W. OSTWALD, Vorlesungen über Naturphilosophie.

S. 166. DARWIN, Origin of species und viele andere Werke. — J. LOEB, The dynamics of living matter. — E. HERING, Das Gedächtnis als eine allgemeine Funktion der organisierten Materie (Klassiker der exakten Wissenschaften).

S. 170. Vgl. auch W. OSTWALD, Individuality and immortality (Boston, 1906).

PSYCHOLOGIE.

Von

Hermann Ebbinghaus.

Einleitung. Die Psychologie hat eine lange Vergangenheit, doch nur eine kurze Geschichte. Sie ist dagewesen und älter geworden jahrtausendelang, aber eines stetigen und anhaltenden Fortschreitens zu reiferer und reicherer Gestaltung hat sie sich in früheren Zeiten kaum je zu erfreuen gehabt. Im 4. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung errichtete die staunenswerte Kraft des Aristoteles sie als einen Bau, der den Vergleich mit jedem anderen Wissen der damaligen Zeit sehr zu seinem Vorteil zu bestehen vermochte. Aber dieser Bau ist dann ohne allzu bedeutende Veränderungen und Erweiterungen stehen geblieben bis in das 18., ja das 19. Jahrhundert hinein. Erst in so junger Vergangenheit finden wir eine zunächst langsamer und neuerdings rascher fortschreitende Entwicklung der Psychologie. Aristoteles.

Woran das lag, dieses lange Stillestehen und naturgemäß also Zurückbleiben unserer Wissenschaft, vermögen wir in seinen allgemeinsten Gründen wohl anzugeben.

„Der Seele Grenzen kannst du nicht ausfinden, und ob du jegliche Straße abschrittest, so tiefen Grund hat sie", lautet ein Ausspruch Heraklits, und er trifft die Wahrheit voller, als sein Urheber nur entfernt ahnen konnte. Die Bildungen und Vorgänge unseres Seelenlebens bieten der wissenschaftlichen Erkenntnis die größten Schwierigkeiten, größere noch als die ihnen in mancher Hinsicht verwandten körperlichen Lebenserscheinungen der höheren Organismen. Bei ihrem unablässigen Wechsel und ihrer Flüchtigkeit, bei ihrer ungeheuren Verwicklung, bei der Verborgenheit vieler doch unzweifelhaft mitspielender Momente ist es schwer, sie auch nur einzufangen und ihrem wahren Inhalte nach zu beschreiben, schwerer noch, Einsicht in ihren ursächlichen Zusammenhang zu gewinnen und ihre Bedeutung zu verstehen. Die volle Größe dieser Schwierigkeiten beginnen wir eigentlich erst jetzt recht zu erkennen. Wo auch immer in neuerer Zeit die Forschung in intensiver Beschäftigung mit einem psychischen Sondergebiet in die Tiefe und zu sicherem Einzelwissen vor- Schwierigkeit der Psychologie

geschritten ist, wie auf den Gebieten des Sehens, des Hörens, des Gedächtnisses u. a.: das erste und übereinstimmende Ergebnis war überall, daß die Dinge unvergleichlich viel feiner und reicher und sinnvoller gestaltet sind, als selbst eine kühne Phantasie sich vorher hätte ausmalen können.

Praktische Vertrautheit mit dem Seelenleben.

Daneben besteht ein zweites Hemmnis. Die ihrem eigentlichen Wesen und Zusammenhang nach so schwer zu ergründenden seelischen Dinge sind uns nach ihrer bloßen Oberflächengestaltung sozusagen überaus vertraut und geläufig. Lange vor jeder wissenschaftlichen Betrachtung hat die Sprache für die praktischen Zwecke der Menschenbehandlung und der Verständigung über menschliches Wesen den im täglichen Leben wichtigsten Gesamtbetätigungen der Seele Namen geben müssen, wie Verstand, Aufmerksamkeit, Phantasie, Leidenschaft, Gewissen usw., und mit diesen hantieren wir unablässig wie mit den bekanntesten Größen. Das Gewohnte und Alltägliche aber wird uns zu einem Selbstverständlichen und ruhig Hingenommenen; es weckt keine Verwunderung über seine Eigenart und reizt die Neugier nicht zu seiner näheren Betrachtung. Daß solche Äußerungen des Seelenlebens wie die genannten Wunder und Rätsel enthalten, bleibt der populären Psychologie daher durchweg verborgen; über die in ihnen enthaltenen Verwicklungen wird sie durch die Einfachheit der Worte hinweggeführt; und wenn sie die seelischen Vorgänge in bestimmten Einzelfällen jenen geläufigen Bezeichnungen untergeordnet und etwa gesagt hat, daß jemand seine Aufmerksamkeit angespannt oder seiner Phantasie freien Spielraum gelassen habe, so hält sie sie für erklärt und alles, was sich über sie sagen läßt, für erledigt.

Voreingenommenheit.

Endlich aber hat noch ein dritter Umstand verzögernd auf das Fortschreiten der Psychologie eingewirkt und wird voraussichtlich noch lange fortfahren es zu tun. Einer Anzahl ihrer wichtigsten Probleme gegenüber sind wir nicht unbefangen genug, wir hängen mit allzu starken Interessen an einem bestimmten Ausfall der Antworten mehr als an einem anderen. Die Vorstellung einer strengen Gesetzmäßigkeit alles seelischen Geschehens und also auch der völligen Determiniertheit unserer Handlungen, die doch die Grundvoraussetzung aller ernsthaften psychologischen Forschung bildet, ließ sich nicht nur dem König Friedrich Wilhelm I. mit Erfolg darstellen als eine alle Grundlagen der Ordnung in Staat und Armee untergrabende Lehre, nach der er nicht mehr berechtigt sein würde, die Desertionen seiner großen Grenadiere zu bestrafen: sie gilt auch heute noch zahlreichen Leuten als „gefährlich". Sie zerstöre alle Möglichkeit von Strafen und Belohnungen, mache alles Erziehen, Ermahnen, Beraten zu einem sinnlosen Tun, wirke lähmend auf die Energie unseres Handelns und sei wegen solcher Konsequenzen durchaus verwerflich. Ganz ähnlich wird, durch ihren Zusammenhang mit den tiefsten Gemütsbedürfnissen und dem stärksten Sehnen der Menschen, die ruhige Erörterung anderer Grundfragen beeinträchtigt und verwirrt, so der Frage nach dem eigentlichen Wesen der Seele, nach ihrem Verhältnis

zum Leibe und zu dessen Leben und Sterben, neuerdings namentlich der Frage nach der Entwicklung des Seelenlebens aus niederen tierischen Gestaltungen zu der höheren menschlichen. Was lediglich als wahrscheinlichste Deutung der erfahrbaren Tatsachen, als rein auf sich gestellte wissenschaftliche Theorie gelehrt und beachtet werden sollte, wird zu einer Sache des Glaubens und der guten Gesinnung oder auch umgekehrt zu einem Zeichen mutvoller Unabhängigkeit des Geistes und der Erhabenheit über Aberglauben und hergebrachte Vorurteile. Alles sehr begreiflich bei der ungeheuren praktischen Wichtigkeit jener Fragen. Aber doch eben alles auch sehr wenig förderlich für die Auffindung der rein sachlich zutreffendsten Antworten und zugleich ablenkend von der mühevollen und stetig fortschreitenden Einzelforschung.

Allein wie schon eingangs betont, hat die Psychologie nun doch angefangen, in eine aufsteigende Entwicklung einzutreten. Welche günstigen Umstände haben es ihr denn ermöglicht, die entgegenstehenden besonderen Schwierigkeiten wenigstens teilweise zu überwinden?

Naturwissenschaft und Psychologie.

Es sind ihrer viele, aber im *wesentlichen* führen sie alle auf einen Umstand zurück: den Aufschwung und den Fortschritt der Naturwissenschaften seit dem 16. Jahrhundert. Indes auf zwei ganz verschiedene Weisen hat dieser sich geltend gemacht; die Wirkung einer ersten Welle wurde erst durch eine hinterher laufende zweite zu voller Höhe gesteigert. Zunächst wirkte die Naturforschung — wenn wir absehen von der unklaren Gleichsetzung des Geistigen mit dem Materiellen, die sie freilich auch hervorbrachte — als glänzendes *Vorbild* und befruchtendes *Beispiel* auf die Psychologie. Sie führte zu der Ausbildung von Vorstellungen *nach Analogie* der für die materiellen Dinge als maßgebend erkannten, oder sie rief Versuche hervor, nach *ähnlichen Methoden* Ähnliches zu leisten, wie sie selbst aufzuweisen hatte. So vorwiegend im 17. und 18., aber auch hinterher noch im 19. Jahrhundert. Danach trat eine direktere Wirkung hinzu: ein *unmittelbares Eindringen* und *Übergreifen* der Naturforschung in einzelne Gebiete der Psychologie. Im Verlauf ihrer natürlichen Weiterentwicklung wurde jene an mehreren Stellen zu Untersuchungen geführt, die gleichzeitig auf den ihr vorgezeichneten Wegen wie auch in der Interessensphäre der Psychologie lagen. Indem sie sie in Angriff nahm und schöne Erträge daraus gewann, empfingen nun auch die Psychologen kräftige Anstöße, nicht abseits zu stehen, sondern jene Probleme gleichfalls aufzunehmen und für ihre doch andersartigen Zwecke selbständig zu verfolgen. So im 19. Jahrhundert, vornehmlich in seiner zweiten Hälfte.

Einige besondere Gestaltungen und Ergebnisse dieser zweifachen allgemeinen Einwirkung seien etwas eingehender erörtert.

Strenge Gesetzmäßigkeit des seelischen Geschehens.

Als bedeutsamste Frucht jener *indirekten*, durch Analogieen wirkenden Förderung ist zu nennen die Wiedergewinnung der soeben erwähnten Vorstellung von der durchgängigen, unverbrüchlichen Gesetzmäßigkeit

alles seelischen Geschehens, die, wie ich sagte, die Grundlage alles ernsthaften Betriebes der Psychologie bildet. Sie war schon dem späteren Altertum geläufig, aber dann von den theologischen Vertretern der Philosophie und Psychologie im Mittelalter wieder zurückgedrängt worden. Zwar fühlten sich diese immer wieder zu ihr hingezogen durch die Betrachtung der Allmacht und Allwissenheit Gottes. Denn wenn Gott allmächtig ist, so gibt es auch in der Zukunft kein Geschehen, weder in der äußeren Natur noch in der Menschenbrust, das nicht allein von ihm abhinge; und wenn er zugleich allwissend ist, oder auch wenn in der zeitlosen Gottheit der menschliche Unterschied von Gegenwart und Zukunft überhaupt verschwindet, so muß die Zukunft von Gott bereits jetzt gekannt sein, also unabänderlich festliegen. Aber noch stärker wurden sie jederzeit immer wieder von solchen deterministischen Gedanken hinweg und zu der Behauptung einer Freiheit (d. h. einer nicht vollständigen Bestimmtheit) des geistigen Geschehens getrieben, sowohl durch das populäre psychologische und ethische Denken wie namentlich durch die Versenkung in die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes. Denn, wie könnte Gott auch das sündhafte Tun der Menschen gewollt und, sei es auch nur indirekt, verursacht haben? Oder, wie könnte er die Menschen strafen für Dinge, die sie nun einmal nach unabänderlichen und von ihm doch geschaffenen Gesetzen zu tun gezwungen wären? Die Menschen, so folgerte man, obwohl ganz und gar von Gott stammend, sind offenbar durch das Göttliche in ihnen nicht unbedingt gebunden, sie können sich rein willkürlich und ursachlos davon abwenden.

Die junge Betrachtung des Geschehens in der Natur führte zu einer anderen Entscheidung. Hobbes und Spinoza vertreten sie mit einer noch heute imponierenden Klarheit und Schärfe; mit dem Streben nach einer etwas schonenden Bemäntelung tritt doch auch Leibniz für sie ein; sie ist seitdem für die Psychologie nicht mehr verloren gegangen. Die Vorgänge des geistigen Lebens, so lehren diese Denker, sind in einer Hinsicht völlig gleichartig denen der äußeren Natur, mit denen sie ja enge verbunden sind: sie sind jederzeit vollkommen eindeutig bestimmt durch ihre Ursachen und sie können niemals anders sein, als wir sie tatsächlich finden. Freiheit im Sinne von Ursachlosigkeit ist ein leerer Begriff. Wovon man einzig mit Recht sprechen kann, ist Freiheit im Sinne der Abwesenheit von Zwang, Bestimmtwerden eines Dinges oder Wesens allein durch seine eigene Natur, durch die ihm selbst innewohnenden Eigenschaften. So wie man vom Wasser sagt, daß es frei dahinfließt, wenn es nicht durch Felsblöcke oder Wehre gehemmt wird, oder von einem Pferde, daß es frei herumläuft, wenn es nicht angebunden oder im Stalle eingesperrt ist, so kann man auch das Wohltun eines Menschen seine freie Tat nennen, wenn es aus seinen eigenen Überlegungen und Trieben hervorquillt und nicht durch Gewalt oder Drohungen erzwungen wird. Gesetzmäßige Wirkungen bestimmter Ursachen aber sind darum doch alle diese Erschei-

nungen, das Fließen, das Herumlaufen wie das Wohltun. Was die Menschen immer wieder zu der Verkennung dieser Gleichartigkeit und zu dem Glauben an jene falsch verstandene Freiheit verleitet, ist lediglich ihre Unkenntnis. Von der Fülle der sich durchkreuzenden Motive für ihre Handlungen sehen sie meist nur einige; für ihr unmittelbares Bewußtsein erfolgt daher die Entscheidung in der Tat oft grundlos. „Ein hölzerner Kreisel“, sagt Hobbes, „der von den Jungen gepeitscht wird und herumläuft, bald an die eine Wand, bald an eine andere — wenn er seine eigene Bewegung empfände, so würde er denken, sie würde von seinem eigenen Willen hervorgebracht, es sei denn, er fühlte, was ihn peitschte.“ Nicht anders ein Mensch, der hierhin um eine Pfründe, dorthin um ein Geschäft läuft und dabei denkt, er tue es allein vermöge seines Willens: er sieht die Peitschen nicht, die diesen Willen bestimmen. Um die Gedanken und Triebe der Menschen wahrhaft zu begreifen, muß man daher von ihnen ganz ebenso handeln wie von natürlichen Körpern oder auch wie von den Linien und Flächen der Mathematik. Die angeblichen Gefahren einer solchen Auffassung der Dinge verschwinden, sobald man ihr ohne Voreingenommenheit begegnet und sie zu verstehen sucht. Mißbraucht mag sie werden, von unreifen Geistern nämlich, aber „wozu die Wahrheit auch immer gebraucht werden möge, wahr bleibt doch wahr“, und es handelt sich nicht darum, „was sich zum Predigen eignet, sondern was wahr ist“.

Getragen von dieser Anschauung der allgemeinen Gesetzmäßigkeit des Seelenlebens entwickelt sich dann die Würdigung einer wichtigen besonderen Gesetzmäßigkeit, gleichfalls in Anlehnung an die Naturwissenschaft. Für die gewöhnliche Vorstellung ist das Kommen und Gehen unserer Gedanken ein völlig regelloses und jeder Berechnung spottendes Spiel. Zwar findet sich schon bei Plato und Aristoteles deutlich erkannt und ausgesprochen, daß auch hier in Wirklichkeit eine Ordnung walte, daß der Lauf der Gedanken beherrscht werde von Beziehungen der Ähnlichkeit zu den gerade gegenwärtigen Eindrücken oder von ihrem früheren Zusammensein mit diesen Eindrücken. Aber dieses Wissen war nicht viel anderes als die Kenntnis einer Kuriosität geblieben; theoretisch war es in keiner Weise verwertet worden. Jetzt wurde es in Verbindung gebracht mit neu gewonnenen physikalischen Einsichten. Jene Gesetzmäßigkeit der Gedankenfolge, denkt sich Hobbes, beruht darauf, daß unsere Vorstellungen mit materiellen Bewegungen in den Nerven und anderen Organen innig zusammenhängen, und daß diese Bewegungen nun, wenn einmal erregt, sobald nicht wieder zur Ruhe kommen können, sondern erst durch Widerstände allmählich aufgezehrt werden müssen. Die Gesetze der Gedankenfolge sind ihm so etwas Ähnliches auf geistigem Gebiet wie das Trägheitsgesetz auf materiellem. Für Hume 100 Jahre später beruhen sie auf einer Art Attraktion; wohl begreiflich nach dem Auftreten Newtons. Und da man nun Trägheit und Attraktion als

Assoziationspsychologie.

die wichtigsten Grunderscheinungen des materiellen Geschehens erkannt hatte, lag es nahe, die ihnen an die Seite gesetzte reproduktive Gesetzmäßigkeit als das Fundamentalphänomen des geistigen Lebens aufzufassen und aus ihr ebenso mannigfache und bedeutende Folgen für dieses abzuleiten, wie es aus jenen für die physische Welt gelang. So entstand die englische Assoziationspsychologie, der Versuch, die verschiedenen, von alters her halb hypostasierten und zusammenhanglos nebeneinander gestellten Fähigkeiten der Seele, wie Gedächtnis, Phantasie, Verstand, und ebenso die großen begrifflichen Ergebnisse ihrer Betätigung, wie namentlich das Bewußtsein des Ich und das der Außenwelt, sämtlich als natürliche und sozusagen mechanische Ergebnisse des von den Assoziationsgesetzen beherrschten Vorstellungsgetriebes zu begreifen. Keine Frage, daß dieses Streben, das auch in der sensualistischen Psychologie Frankreichs zum Ausdruck gelangt, trotz großer Mängel und Einseitigkeiten doch im ganzen einen ungeheuren Fortschritt gegen die Vergangenheit darstellt.

Erfahrungsseelenlehre.

Wie der erklärenden Naturwissenschaft der Galilei und Newton die Assoziationspsychologie, so entspricht der beschreibenden Naturwissenschaft der Linné und Buffon die Erfahrungsseelenlehre der deutschen Aufklärung. Indes ihre Bedeutung ist vorwiegend — einzelne Ausnahmen, z. B. Tetens, abgerechnet — negativ. Der Absicht nach will zwar auch sie die seelischen Erscheinungen erklären, d. h. sie zunächst in sorgfältiger Selbstbeobachtung erfassen und dann durch ihre Zergliederung die einfachsten Kräfte aufsuchen, aus denen sie hervorgehen. Aber ihre tatsächliche Leistung verharrt fast ganz bei dem bloßen Beschreiben der der ersten Beobachtung sich darbietenden Vorgänge, und die erzielten Resultate lehren eindringlich, daß das Beschreiben, wenn es nicht, wie neuerdings bisweilen, zugleich im Sinne von Erklären verstanden wird, ein unfruchtbares Tun bleibt. Die zahlreichen verschiedenen Äußerungen der Seele, die schon die volkstümliche Psychologie unterscheidet, werden lediglich in einer gewissen Gruppierung nebeneinander und übereinander geordnet, und das Erklären besteht darin, daß jede als Wirkung eines besonderen Vermögens betrachtet wird. So erhalten wir eine große Fülle verwickelter und innerlich in mannigfacher Weise verwandter seelischer Leistungen, wie Wahrnehmung, Verstand, Vernunft, Einbildungskraft, aber auch Abstraktionsfähigkeit, Witz, Bezeichnungsvermögen, als völlig selbständige und einander fremde Vermögen nebeneinander stehend; und rein äußerlich, wie lauter kleine homunculi in dem einen großen homo, operieren diese nun bald miteinander, bald gegeneinander. Das Dichtungsvermögen z. B. „ist eine Äußerung der Einbildungskraft in Verbindung mit dem Verstande". In Verbindung mit der Vernunft dagegen liefert die Einbildungskraft das „Vorhersehungsvermögen". „Der Witz tut der Urteilskraft oft Abbruch und verführt diese zu falschen Urteilen . . . Die Urteilskraft muß daher gegen den Witz sehr auf ihrer Hut sein". Der

Fortschritt geschah hier nicht durch Weiterbildung, sondern durch Opposition. Diese richtete sich aber auch gegen die Assoziationspsychologie.

Zu den Mängeln der Assoziationspsychologie gehört vor allem dieser: sie gibt kein Verständnis für die Erscheinung der Aufmerksamkeit. Der eigenartige Vorgang, daß von einer größeren Fülle von sinnlichen Eindrücken oder Vorstellungen, die der Seele gleichzeitig sozusagen nahegelegt werden, stets nur einige wenige sich für sie durchzusetzen und in ihr wirksam zu werden vermögen, ist aus der assoziativen Verknüpfung der Vorstellungen nicht zu erklären. Die Assoziationspsychologen gehen daher an dieser überaus wichtigen Tatsache entweder mit völligem Stillschweigen oder mit sehr unzulänglichen Behandlungen vorüber und lassen so den Gegnern ihrer Bemühungen um eine gesetzmäßige Erklärung der Phänomene eine willkommene Handhabe zur Verfügung. Die Seele scheint in der Tat in der Erscheinung des Aufmerkens ganz im Sinne der populären Auffassung sich als eine ihren eigenen Inhalten selbständig gegenüberstehende Realität zu erweisen.

Es ist das wesentliche Verdienst Herbarts, hier einen schwachen Punkt erkannt und Abhilfe versucht zu haben. „Die Gesetzmäßigkeit im Seelenleben", davon ist er überzeugt, „gleicht vollkommen der am Sternenhimmel"; es handelt sich nur darum, die richtigen Voraussetzungen zu finden, um sie zu verstehen. Dabei leiten auch ihn, wenn auch unausgesprochen, physikalische Analogieen. Die Vorstellungen denkt er sich gleichsam als elastische Körper, die auf einen Raum von beschränkter Fassungskraft angewiesen sind und sich in diesem durch gegenseitigen Druck zwar zusammenpressen und verkleinern, aber niemals vernichten können. Werden nun mehrere Vorstellungen gleichzeitig hervorgerufen, so werden sie wegen der Einheit der Seele, in der sie zusammen zu sein gezwungen sind, und wegen der Gegensätze, die zwischen ihnen bestehen, zu einander widerstrebenden Kräften. Sie hemmen sich wechselseitig, d. h. sie beeinträchtigen sich in der Klarheit, mit der sie vorgestellt werden, und in der Energie, mit der sie sich im Bewußtsein geltend machen. Unter geht aber keine von ihnen; sondern sie werden in eben dem Grade, in dem sie jene Hemmung erleiden, in Vorstellungsstrebungen verwandelt, und sobald die Widerstände nachlassen, treten sie aus der ihnen aufgezwungenen Verdunkelung wieder hervor zu klarem Bewußtsein. Indem nun Herbart weiter gewisse einfache Voraussetzungen macht über die Stärke der Hemmungen, findet er, daß schon zwei Vorstellungen hinreichen, um eine dritte aus dem Bewußtsein völlig zu verdrängen, und gewinnt so mit freudiger Genugtuung durch die Betrachtung eines einfachen Mechanismus „Aufschluß über das allgemeinste aller psychologischen Wunder", darüber nämlich, daß von unserem sämtlichen Wissen, Denken, Wünschen in jedem einzelnen Augenblick unvergleichlich viel weniger uns wirklich beschäftigt, als auf gehörige Veranlassung in uns hervortreten könnte, ohne daß doch das

Herbart.

jeweilig Abwesende uns etwa völlig entlaufen wäre. Dabei unterläßt Herbart nicht, auch das Assoziationsprinzip noch in seine Voraussetzungen in geeigneter Weise aufzunehmen; und indem er so über zwei Erklärungsmittel, Hemmung und Assoziation, verfügt, vermag er zugleich den Kampf gegen die bloß klassifizierende und hypostasierende Vermögenspsychologie mit ganz besonderem Nachdruck und Erfolg zu führen. Die sämtlichen herkömmlich nebeneinander gestellten Betätigungen der Seele, selbst das Fühlen und Begehren, glaubt er lediglich als verschiedene Ergebnisse der Vorstellungsmechanik verständlich machen zu können.

Aber noch durch ein anderes Mittel sucht Herbart „eine Seelenforschung herbeizuführen, welche der Naturwissenschaft gleiche: . . wo es irgend sein kann, durch Erwägung der Größen und durch Rechnung". Der Gedanke, die Psychologie auf solche Weise zu fördern, findet sich auch vorher schon hie und da auftauchend; die glänzenden Erfolge, die das Messen und Rechnen der Naturforschung gebracht hatte, hatten die Überlegung, ob sich für die Psychologie nicht Ähnliches tun lasse, natürlich nahegelegt. Allein man fand die richtigen Handhaben nicht und beruhigte sich daher in der Regel bei der das Unvermögen rechtfertigenden Behauptung von der Unmöglichkeit eines solchen Unternehmens. Am bekanntesten ist die Abweisung Kants geworden, daß Mathematik auf die Phänomene des inneren Sinnes und ihre Gesetze nicht anwendbar sei, weil die Zeit, in der doch die Seelenerscheinungen zu konstruieren seien, nur eine Dimension habe. Auch Herbart ist hier kein Bahnbrecher geworden; er hat an keinem einzigen Beispiele gezeigt, wie eine auch nur irgendwie auf Seelisches sich beziehende Messung anzustellen sei. Indes, er erkannte doch wenigstens, daß das Seelenleben sich nicht nur hinsichtlich der Zeit, sondern auch noch in anderen Beziehungen der Rechnung darbietet, und betonte zugleich diese bis dahin völlig vernachlässigte Seite der Sache mit solchem Nachdruck, daß bald auch richtigere Wege zu ihrer Aufhellung gefunden wurden.

Unzulänglichkeit des Intellektualismus.

Starke und langdauernde Anregungen sind von Herbart ausgegangen. Aber die weiteren Fortschritte der Psychologie geschahen gleichwohl nicht in direkter Verfolgung des von ihm eingeschlagenen Weges. Manche seiner allgemeinen Voraussetzungen und vor allem seine Rechnungsgrundlagen standen doch allzusehr in der Luft, um durch die ungefähre Übereinstimmung einzelner Folgerungen mit der Erfahrung glaubhaft zu werden. Zudem hatte schon längst eine starke Opposition eingesetzt gegen den ganzen von ihm sowohl wie von den Assoziationspsychologen vertretenen Intellektualismus. Ist das Seelenleben wirklich nichts anderes als ein Getriebe von Vorstellungen, ein bloßes Miteinander und Gegeneinander von Vorstellungsreihen und Vorstellungsmassen, was ist dann z. B. eine Erscheinung wie die Religion? Ein kleiner Komplex wahrer und verstandesmäßig zu begründender Vorstellungen, vermehrt um einen großen Komplex abergläubischer Erdichtungen, die von Priestern und Fürsten

ersonnen oder doch gepflegt werden, um die Menschen in ihrer Botmäßigkeit zu erhalten? Mit einer so niedrigen Bewertung war der Sache doch nicht beizukommen. Oder was ist die Kunst? Ist sie wirklich, die Lyrik Goethes z. B. oder die symphonische Musik Beethovens, eine Veranstaltung zur Vermittlung von Erkenntnissen bloß durch die Sinne, wie der Name Ästhetik andeutet? Namentlich das Wesen aller einheitlichen Individualität, jene Eigenart der Persönlichkeit und des Charakters, die sich in aller Verschiedenheit und allem Wechsel der Betätigungen des Seelenlebens doch stets als sein gleichbleibender und dem Ganzen einheitliche Bestimmtheit gebender Kern bekundet, erscheint als Resultat bloßer Vorstellungsmechanik unbegreiflich. Und so erheben immer zahlreicher und eindringlicher Männer wie Rousseau, Kant, Fichte, Schopenhauer ihre Stimmen, um neben dem Vorstellungsleben der Seele ihr Gefühls- und Willensleben zu betonen oder vielmehr als Äußerung ihres eigentlichsten und innersten Wesens an die erste Stelle zu setzen. Dem Intellektualismus trat der heute so genannte Voluntarismus entgegen.

Die Übertragung naturwissenschaftlicher Anschauungen auf die seelische Forschung hatte eben trotz der mächtigen von ihr ausgegangenen Antriebe doch auch ihre Schattenseite. Die ersten glänzenden Errungenschaften der neueren Naturwissenschaft waren vorwiegend solche der Physik, besonders der Mechanik. Kein Wunder, daß man sich, um für die Psychologie Ähnliches zu leisten, zunächst an mechanisch-physikalischen Vorgängen orientierte. Beharrung, Anziehung und Abstoßung, wie wir gesehen haben, daneben Aggregat und chemische Verbindung waren die Kategorien, mit denen man operierte. Kein Wunder aber auch, daß damit vielfach den Dingen Gewalt angetan und ihre Betrachtung in die Irre geleitet wurde. Ist die Seele ein Mechanismus, so ist sie es doch nicht in der Weise einer noch so kunstvollen Uhr oder einer galvanischen Batterie. Sie ist gebunden an den organischen Körper, zunächst an das Nervensystem, und dessen Bau und Funktionen sind irgendwie bestimmend für ihr eigenes Sein und Geschehen. Will man also materielle Analogien heranziehen und fruchtbar machen für das Verständnis der seelischen Bildungen, so sind sie dem zwar auch physikalisch-chemisch bedingten, aber doch in höchster Verwicklung so bedingten organischen Leben zu entnehmen. Erscheinungen wie Individualität und Charakter, wie Gefühls- und Willensleben der Seele haben ihre Analogie in dem einheitlichen Wesen des pflanzlichen und tierischen Organismus, in der eigenartigen Bestimmtheit seines innersten Lebenstriebes und in den mannigfachen Einzeltrieben, in denen dieser unablässig seine Entfaltung und gleichsam seine Befriedigung findet. So sind denn im Laufe des 19. Jahrhunderts die im engeren Sinne mechanischen Kategorien allmählich aus der Psychologie gewichen und haben biologischen, wie Reflex, Reflexhemmung, Übung, Assimilation u. a., Platz gemacht. Namentlich die große Errungenschaft der neueren Biologie, der Entwicklungsgedanke, ist ohne weiteres

auch von der psychologischen Betrachtung ergriffen und für das Verständnis der seelischen Vorgänge sowohl innerhalb der Einzelseele wie innerhalb der menschlichen Gemeinschaften fruchtbar verwertet worden.

Direkte Förderung der Psychologie durch die Naturwissenschaft.

Aber neben alle diese aus Übertragungen und Analogien fließenden Förderungen der Psychologie durch die Naturwissenschaft trat nun im Verlaufe des 19. Jahrhunderts, wie oben vorweg bemerkt, eine andere und direktere. In ihrem natürlichen Fortschreiten wurde die Naturforschung selbst an verschiedenen Stellen auf psychologische Fragen geführt, und indem sie diese eifrig aufnahm und zunächst für ihre Zwecke verfolgte, wurde sie unmittelbar bahnbrechend für die Psychologie.

1. Sinnesphysiologie.

Die ersten und zugleich auch stärksten dieser Impulse gingen aus von den Fortschritten der Sinnesphysiologie. Mit den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts beginnt ein ungemein reges und erfolgreiches Arbeiten auf diesem Gebiet. Zahlreiche Physiologen und Physiker wetteifern in dem genauen Studium des Baues und der Funktionen der Sinnesorgane, und naturgemäß können sie nicht Halt machen bei den ihrer Arbeit zunächst liegenden materiellen Funktionen; sie müssen ohne weiteres auch die durch diese vermittelten und sie erst verständlich machenden geistigen Leistungen, die Empfindungserlebnisse der Seele, in den Bereich ihrer Untersuchungen ziehen. Hauptsächlich ist es das durch seine dioptrischen und mechanischen Hilfsapparate besonders reichlich ausgestattete und durch die Feinheit und Mannigfaltigkeit seiner Funktionen besonders wichtige Auge, das die Beobachter scharenweise anzieht; indes auch die Hautsinne und das Gehör finden Beachtung. Joh. Müller, E. H. Weber, Brewster, vor allen — besonders vielseitig und weitblickend und besonders erfindungsreich — der etwas jüngere Helmholtz sind einige der bedeutendsten Träger dieser Forschungen aus einer großen Zahl anderer. Sie liefern der psychologischen Erkenntnis Arbeiten, wie diese sie bisher nie gekannt hatte: beruhend auf wohlüberlegten selbständigen Fragen an die Natur, auf der kunstvollen Herstellung geeigneter Umstände zu ihrer Beantwortung, dem Experiment, und womöglich auf genauer Messung der Resultate und ihrer Ursachen. Als E. H. Weber im Jahre 1829 die anscheinend kleinliche Neugier hatte, wissen zu wollen, mit welcher Feinheit an verschiedenen Stellen der Haut zwei getrennte Berührungen eben als solche erkannt werden können, und später: mit welcher Genauigkeit wir zwei auf die Hand gelegte Gewichte gegeneinander abzuwiegen vermögen, oder als er überlegte, wie er wohl die beim Heben von Gewichten durch die Muskeln vermittelte Wahrnehmung von der durch die Haut vermittelten gesondert untersuchen könne, geschah mehr für den wahren Fortschritt der Psychologie als durch alle Distinktionen, Definitionen und Klassifikationen der Zeit etwa von Aristoteles bis Hobbes zusammengenommen. Sogar die überraschende, allerdings erst später sichergestellte Entdeckung neuer, d. h. bis dahin gänzlich unbeachtet gebliebener, Sinnesorgane machte man damals:

der Muskeln und der Bogengänge des Ohres. Das bedeutete aber eine ganz besondere Erweiterung des Gesichtskreises, da die neuen Organe nicht, wie die bereits bekannten, äußere Reize, sondern innere Reize, Vorgänge im Körper selbst, zu unserer Kenntnis bringen.

Auf eigentümliche Weise wurde dann ein einzelnes Resultat der sinnesphysiologischen Untersuchungen zum Ausgangspunkt einer neuen starken Bewegung. Der Weg der Biologie in dem zweiten Viertel des 19. Jahrhunderts ging nicht nur hin zu methodischer und exakter Untersuchung des empirisch Gegebenen, er ging zugleich auch fort von naturphilosophischen Spekulationen; eine Zeitlang lebte in vielen Köpfen das jüngst Vergangene und das nächst Zukünftige in gleicher Stärke nebeneinander. Der bedeutendsten einer war G. Th. Fechner. Einerseits ist er phantasievoller Philosoph, befruchtet durch Schellingsche Naturphilosophie und angeregt von dem Herbartschen Gedanken einer Übertragung der Mathematik auf die Psychologie. Als solcher spekuliert er über die möglichen exakten Beziehungen zwischen Leib und Seele, sucht nach einer mathematischen Fassung der Abhängigkeit des Geistigen von den ihm zugehörigen Nervenprozessen und findet dafür eines Morgens, Oktober 1850, im Bette eine ihm plausibel scheinende Formel. Gleichzeitig aber ist er höchst exakter Physiker, gewohnt, für das plausibel Scheinende sogleich nach einer erfahrungsmäßigen Bestätigung umzuschauen, und zugleich frei von der gewöhnlichen Scheu nachdenkender Naturen, die Dinge nicht nur mit ihren Gedanken, sondern auch mit den Händen zu begreifen. Bei der Verfolgung seiner Ideen stößt er auf einige Ergebnisse der Arbeiten E. H. Webers, führt dessen Untersuchungen weiter mit schärferen Methoden und in langen Reihen entsagungsvoller Versuche, zugleich mit Aufspürung unbeachtet gebliebener fremder Beobachtungen, und gelangt so dazu, das erste mathematisch formulierte Gesetz des Seelenlebens, das von ihm sogenannte Webersche Gesetz auszusprechen, daß nämlich einer gleichmäßigen Zunahme des Geistigen eine um gleiche Vielfache fortschreitende Zunahme der äußeren Reize entspricht (s. S. 200). Das Ganze seiner Untersuchungen, Formulierungen, Folgerungen faßt er zusammen als einen neuen Wissenszweig, die Psychophysik, „eine exakte Lehre von den Beziehungen zwischen Leib und Seele". 2. G. Th. Fechner. Psychophysik.

Eine Unzahl von Schriften, bestätigenden, bestreitenden, diskutierenden, weiterführenden Inhalts, wurde durch diese Schöpfung hervorgerufen. Die von ihnen zunächst in den Mittelpunkt gestellte Frage nach der Gültigkeit des von Fechner aufgestellten Gesetzes hat inzwischen an Wertschätzung sehr eingebüßt. Aber in dreifacher Hinsicht ist doch das Werk Fechners auch unabhängig von jener ersten Wirkung für die Psychologie von Bedeutung geworden. Er ersetzte einmal die völlig in der Luft stehenden mathematischen Fiktionen Herbarts, die — kaum begreiflich — H. Lotze noch im Jahre 1852 der Aufsuchung empirischer

Formeln vorzuziehen erklärt hatte, durch eine wirkliche Messung psychischer Gebilde und durch eine auf realem Boden stehende zahlenmäßige Formulierung einer psychischen Gesetzmäßigkeit. Er stellte weiter die Dinge in einen großen Zusammenhang, brachte das anscheinend Kleine und Abgelegene in eine Verbindung mit den höchsten psychologischen Fragen und zwang dadurch auch die von der Philosophie herkommenden und von den sinnesphysiologischen Anregungen bis dahin wenig berührten Psychologen, von dem neuen Betriebe ihrer Wissenschaft Kenntnis zu nehmen. Und endlich bildete er für alle psycho-physischen Untersuchungen sorgfältige Methoden aus, die den vielfach ungenügenden Verfahrungsweisen der Physiologen überlegen waren, und die für das weitere Eindringen in die Kenntnis der Empfindungs- und Wahrnehmungsvorgänge von großer Bedeutung geblieben sind.

3. Persönliche Gleichung. Reaktionszeit.

Ungefähr gleichzeitig mit den ersten Wirkungen der Psychophysik, in den sechziger Jahren, wurde ein dritter Anstoß für die Psychologie wirksam. Wenn auch schwächer als die beiden erwähnten, trug er doch nicht wenig dazu bei, den Gesichtskreis für die der experimentellen Behandlung zugänglichen psychologischen Fragen zu erweitern. Er entstammte einer schon im Jahre 1796 gefundenen, aber lange Zeit weder beachteten noch verstandenen Tatsache, nämlich dem Bestehen eines auffallend großen Zeitunterschiedes zwischen den durch den Direktor der Sternwarte zu Greenwich und den durch seinen Assistenten registrierten Sterndurchgängen. Erst ein Vierteljahrhundert etwa später erkannte Bessel, daß solche Differenzen zwischen den Beobachtungsresultaten verschiedener Individuen etwas ganz Allgemeines und Normales seien, und daß sie durch die verschiedene Art und Weise bedingt werden, wie man es anfangen kann, einem Gesichtseindruck und periodisch wiederkehrenden Gehörseindrücken, wie den Pendelschlägen einer Sekundenuhr, gleichzeitig seine Aufmerksamkeit zuzuwenden. Und abermals einige Jahrzehnte später entwickelten sich dann aus dem Studium dieser Erscheinung, der sogenannten persönlichen Gleichung, das zunächst auf die praktischen Zwecke der Astronomie beschränkt geblieben war, zwei Reihen von psychologisch wichtigen Untersuchungen, wieder zugleich experimenteller und messender Natur. Die eine Reihe verfolgt verhältnismäßig einfache Fragen, nämlich nach der Zeitdauer einfachster psychischer Prozesse: z. B. der bloßen Wahrnehmung von Eindrücken, der Unterscheidung einer Mehrheit von ihnen, ihrer Beantwortung mit einer einfachen Handlung oder mit der Reproduktion einer Vorstellung usw., alles wieder in seiner Abhängigkeit von der Verschiedenheit der Eindrücke, der begleitenden Umstände, der Individuen, ihrer Gedankenrichtung. Die andere Reihe führt hinein in das Studium höherer seelischer Tätigkeiten, des Aufmerkens und Wollens: zu ihr gehören z. B. Untersuchungen über das Verhalten der Aufmerksamkeit einer Mehrheit von Eindrücken gegenüber, über die Reihenfolge ihrer Auffassung, die Zahl der überhaupt noch in einem Akte

zu umfassenden Eindrücke, über die Umsetzung von Vorstellungen in Bewegungen usw.

4. Gehirnphysiologie und -pathologie.

Die jüngste Förderung, die die Psychologie von seiten der Naturwissenschaft erfahren hat, ist ihr seit den siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts von der Gehirnphysiologie und Gehirnpathologie gekommen, seit der Entdeckung des sogenannten Sprachzentrums durch Broca und der motorischen Rindenfelder durch Fritsch und Hitzig. Man hat diese Förderung bisweilen etwas geringschätzig beurteilt und aus den Fehlern und unfertigen Vorstellungen einzelner Forscher gefolgert, daß die Psychologie aus ihren Arbeiten nichts Nennenswertes lernen könne. Mit großem Unrecht, scheint mir. Ganz abgesehen von Einzelheiten verdankt die Psychologie der Gehirnforschung zwei allgemeine Einsichten von der größten Bedeutung. Zunächst ist durch diese erkannt worden, daß das emsige Suchen mehrerer Jahrhunderte nach einem sogenannten Sitz der Seele im Gehirn, d. h. nach einer möglichst punktförmigen Stelle, an der die Seele zu dem materiellen Organ in Beziehungen tritt, gegenstandslos ist. Natürlich ist die Einsicht in diesen Tatbestand von größter Tragweite für die Vorstellungen, die wir uns über das Wesen der Seele zu machen haben (s. S. 189 f.). Sodann ist der Psychologie aus den Arbeiten der Gehirnpathologen erst das rechte Verständnis erwachsen für die ungeheure reale Verwicklung auch der ganz einfach erscheinenden seelischen Vorgänge. Daß unsere Vorstellungen von den Dingen zunächst nichts sind als Nachbilder der verschiedenartigen sinnlichen Eindrücke, die wir durch den Gesichts-, Gehörs-, Geruchssinn usw. von ihnen erhalten, oder daß unser Hantieren mit den Dingen auf den Erfahrungen beruht, die wir bei ihrem Betasten mit der rechten Hand, linken Hand usw. gewonnen haben, kann man auch durch unmittelbare Überlegung erkennen und hat es so erkannt. Aber daß nun alle diese verschiedenen Komponenten ihr reales Dasein auch dann noch betätigen, wenn das unmittelbare Bewußtsein nichts von ihnen weiß und es mit ganz einfachen Vorgängen zu tun zu haben glaubt, das hat erst das Studium von Fällen gelehrt, in denen durch eigenartige Hirnläsionen eine Spaltung jener gewöhnlich harmonisch zusammenarbeitenden Faktoren und ein Ausfall einzelner von ihnen entstanden war. Die Psychologie hat damit vielfach erst die richtige Stellung zu den von ihr aufzuwerfenden Fragen gewonnen. Sie hat erkannt, daß gegenüber der tatsächlichen Verwicklung der Dinge die mit Hilfe der populären Begriffe, wie Wille, Verstand, Gedächtnis usf., gestellten Fragen vielfach direkt sinnlos werden; und jetzt erst, von richtigen und sachgemäßen Fragestellungen aus, kann sie hoffen, auch zu einem Verständnis der Erscheinungen vorzudringen.

Die Gegenwart.

Im Laufe der letzten Jahrzehnte sind — zuerst durch Wundt — alle diese Schößlinge einer neuen Psychologie dem alten Stamme aufgepfropft und so zu einem einheitlichen Ganzen vereinigt worden. Sie haben den teilweise verdorrt erscheinenden Baum verjüngt und zu kräftigem

Wachstum gebracht; nach allen Seiten hat er nun begonnen, neue Zweige zu treiben. Die Psychologie ist eine andere geworden, in den Lehrbüchern und auf den Kathedern; in psychologischen Laboratorien sind ihr zudem neue Pflegestätten erstanden, die den völligen Umschwung der Arbeitsweise am deutlichsten zum Ausdruck bringen.

Zugleich hat sie damit begonnen, eine selbständige und zunächst um ihrer selbst willen betriebene Wissenschaft zu werden. Früher stand sie durchweg im Dienste anderer Interessen. Das Studium des Seelenlebens galt nicht als Selbstzweck, sondern als nützliche oder notwendige Vorbereitung, um andere und für höher geltende Zwecke zu erreichen. Für die meisten war sie ein Zweig oder eine Dienerin der Philosophie. Man beschäftigte sich mit ihr, um vor allen Dingen herauszubringen, wie unsere Erkenntnisse zustande kommen, oder wie die Vorstellungen von Dingen der Außenwelt sich bilden, und dies dann wieder, um sogleich metaphysische und ethische Rückschlüsse machen zu können, auf Geistigkeit oder Materialität der Welt, auf das Wesen der Seele, eine vernünftige Lebensführung u. a., oder auch wohl, um über alle diese Dinge willkommene Bestätigungen anderswoher stammender und bereits feststehender Meinungen zu erhalten. Für andere standen praktische Zwecke im Vordergrund. Sie trieben Psychologie, weil deren Lehrsätze dem praktischen Leben nahe liegen und für viele andere Wissenschaften von Bedeutung sind, weil sie z. B. „möglichst deutliche Begriffe von der wahren Sittenlehre verschafft", oder weil sie den Menschen lehrt, sein Gedächtnis zu verbessern. Nun ist gewiß aufs innigste zu wünschen, daß der Psychologie die Verbindung mit der Philosophie niemals so weit verloren gehen möge, wie es zum Schaden beider Teile zwischen Naturforschung und Philosophie vielfach der Fall ist. Die praktische Bedeutung der Psychologie ferner, ihre große Wichtigkeit für Erziehung, Recht und Moral, Sprache, Religion, Kunst usw. ist sicherlich zu keiner Zeit lebhafter empfunden und die Ursache zahlreicherer Arbeiten geworden als in der Gegenwart. Aber die Gegenwart hat zugleich einsehen gelernt, daß es hier wie anderswo für die wahre und bleibende Förderung philosophischer und praktischer Zwecke fruchtbarer ist, statt immer sogleich an diese zu denken und stets für sie etwas gewinnen zu wollen, sich zuvörderst mit voller Hingebung in die Bearbeitung der Fragen selbst zu versenken, aus denen vielleicht einmal bedeutsame Folgerungen fließen können, als ob es einstweilen nur gälte, sie allein ins reine zu bringen. Und so hat unsere Zeit denn angefangen die Psychologie als eine sich selbst genügende und die Kräfte eines Einzelnen vollauf in Anspruch nehmende Sonderwissenschaft zu betreiben.

Einige äußere Daten mögen erläutern, in welchem Umfange es der Fall ist. Bis in die letzten Jahrzehnte des vorigen Jahrhunderts hat die Psychologie es nicht zu einer lebensfähigen eigenen Zeitschrift zu bringen vermocht. Einzelne Ansätze dazu finden wir schon gegen Ende des 18. Jahrhunderts, so ein „Magazin zur Erfahrungsseelenkunde" und ein „Psycho-

logisches Magazin", aber beide sind nicht über wenige Bände hinausgekommen. Überhaupt waren psychologische Veröffentlichungen kleineren Umfangs noch in den fünfziger und sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts ziemlich selten, und was in der Art gearbeitet wurde, erschien in philosophischen, physiologischen oder gar physikalischen Zeitschriften. Seit den achtziger Jahren des Jahrhunderts ist es hierin anders geworden wie vielleicht auf keinem anderen Wissensgebiet in gleicher Weise. Zuerst in größeren Zwischenräumen, dann in immer rascherer Folge sind in den Hauptkulturländern zahlreiche rein psychologische Zeitschriften ins Leben getreten, von denen noch keine einzige aus Mangel an Stoff oder wegen mangelnder Teilnahme der Leser einzugehen genötigt war. Gegenwärtig bestehen ihrer fünfzehn, sechs davon in deutscher, vier in englischer, drei in französischer, eine in italienischer Sprache und eine für das skandinavische Sprachgebiet. Und daneben noch fast ebensoviele periodische Veröffentlichungen einzelner Gelehrter oder einzelner Institute, daneben auch zahlreiche wertvolle Arbeiten von psychologischer Bedeutung in philosophischen, physiologischen, ophthalmologischen, psychiatrischen, pädagogischen, kriminalistischen u. a. Zeitschriften.

A. Allgemeine Anschauungen.

Wie man es auch anfangen möge, eine Darstellung der Psychologie hat mit einer großen Schwierigkeit zu kämpfen: sie begegnet stets irgendwo lebhaftem Widerspruch. Um den Leser nicht führerlos zu lassen, sondern ihm das Einzelne in sinnvollem Zusammenhange zu zeigen, muß sie allgemeine Anschauungen zugrunde legen, die natürlich selbst erst aus der vorherigen Betrachtung bestimmter Einzeltatsachen gewonnen wurden. Aber gerade die wichtigsten allgemeinen Anschauungen über das Seelische in sachlicher Hinsicht sind es nicht auch in persönlicher Hinsicht. Sie erfreuen sich keineswegs allgemeiner Zustimmung, wie es auf anderen Gebieten — unbeschadet einer gelegentlichen Wandlung der Ansichten — in der Regel der Fall ist; erst in jüngster Vergangenheit ist der noch nie geschlichtete Streit um sie wieder heftig entbrannt. Der Leser wolle sich dieses Verhältnisses bewußt sein und es also den hier entwickelten allgemeinen Gedanken nicht schon zum Nachteil anrechnen, daß sie nicht von allen vertreten werden; solche vermag ihm niemand zu bieten. Sie sind immerhin Gemeingut einer großen Zahl angesehener Forscher und gelten namentlich allen denen als die weitaus wahrscheinlichsten Grundanschauungen für die Betrachtung des Seelenlebens, welche Wert darauf legen, ihre allgemeinen Vorstellungen über die geistige Welt in Einklang zu wissen mit dem zurzeit für die materielle Welt als richtig Erkannten.

I. Gehirn und Seele. Die besonderen Tatsachen, die zu jenen leitenden Anschauungen geführt haben, liegen nämlich eben auf dem Gebiet der Beziehungen des geistigen zu dem körperlichen Dasein. Wie jedermann geläufig ist, stehen die Vorgänge unseres geistigen Lebens in engstem Zusammenhang mit den Funktionen des Nervensystems, namentlich mit denen seines Hauptorgans, des Gehirns. Es ist nützlich, sich die Gründe zu vergegenwärtigen, auf denen diese Erkenntnis beruht. Im wesentlichen sind es zwei.

Die zunehmende Größe und Entwicklung des Gehirns in der aufsteigenden Tierreihe — das ist der erste — findet sich im allgemeinen auch verbunden mit einer größeren Höhe und einem größeren Reichtum des geistigen Lebens. Namentlich beim Vergleich von Mensch und Tier springt dieses Verhältnis in die Augen. Es wird zwar etwas verdunkelt durch den Umstand, daß das Gehirn wie jedes andere Organ auch bestimmte Beziehungen zur Körpergröße hat, so daß man den Menschen nicht wahllos mit jedem Tier, sondern nur mit solchen vergleichen darf, die ihm an Körpergröße einigermaßen nahe stehen. Verglichen mit diesen aber tritt die ganz einzige Stellung, die er in geistiger Hinsicht einnimmt, auch in materieller Hinsicht aufs evidenteste hervor. Die ihm zu allernächst stehenden Tiere, die anthropoiden Affen, schlägt er an absolutem sowohl wie an relativem Hirngewicht ungefähr um das Dreifache, die intelligentesten unter fernerstehenden Tieren, wie z. B. große Hunde, um das Acht- bis Zehnfache. Auch innerhalb der Menschenwelt allein gilt diese Beziehung. Freilich bei der ungeheuren Verwicklung der Dinge auch hier wieder nicht für jede beliebige Vergleichung, nämlich nicht bei der Beschränkung auf einzelne Individuen, sondern nur im Durchschnitt größerer Gruppen, wie man ja auch nicht erwarten wird, die physische Kraft eines Menschen odes seines Armes stets genau der Masse seiner Muskeln proportional zu finden, während doch niemand im Zweifel ist, daß beide aufs engste zusammenhängen. Wenn man aber zur Ausgleichung der Zufälligkeiten den Durchschnitt aus zahlreicheren Einzelbeobachtungen nimmt, so findet man stets für geistig höherstehende Individuen ebenso wie für geistig höherstehende Rassen größere oder reicher entwickelte Gehirne als für geistig tieferstehende.

Die andere Tatsache, in der sich der enge Zusammenhang von Geistesleben und Gehirn bekundet, besteht in dem gleichmäßigen Verhalten der beiden bei Störungen ihrer normalen Beschaffenheit. Krankheiten oder Verletzungen des Gehirns sind im allgemeinen begleitet von Störungen des seelischen Lebens, und umgekehrt geistige Störungen im allgemeinen von Veränderungen in der Struktur des Gehirns. Daß es nur im allgemeinen und nicht in allen einzelnen Fällen sich so verhalten kann, ist unschwer zu verstehen. Die sichere Feststellung geistiger Störungen ist häufig eine schwierige Sache. Geschulte Psychiater sind bisweilen nach wochenlanger Beobachtung nicht imstande, sich darüber mit

unbedingter Gewißheit zu äußern. Ebenso ist das Erkennen materieller Veränderungen im Gehirn vielfach eine schwierige Kunst. Trotz außerordentlicher Fortschritte in der neueren Zeit steht die Forschung hier erst in ihren Anfängen; man lernt erst allmählich, die feineren Folgen krankhafter Prozesse sichtbar zu machen und das Wesentliche an ihnen von dem Unwesentlichen zu scheiden. Außerdem ist zu bedenken, daß gewisse Schädigungen des Gehirns unserer direkten Beobachtung vielleicht niemals zugänglich gemacht werden können, nämlich Störungen der Funktion des lebenden Organs, die noch nicht zu bleibenden Veränderungen seiner Formbestandteile geführt haben. So sind für eine große Zahl geistiger Störungen, wie Nervosität, Hysterie, die eigentlichen Geisteskrankheiten, zugehörige materielle Läsionen noch nicht bekannt. Gleichwohl aber wird die Gültigkeit des aufgestellten allgemeinen Satzes durch die ungeheure Zahl von Fällen, in denen er nachweisbar richtig ist, auch für die anderen genügend gesichert, in denen er aus verständlichen Gründen nicht direkt belegt werden kann.

Von großer Wichtigkeit für unsere allgemeinen Anschauungen aber ist nun an diesem engen Zusammenhang zwischen Gehirn und Seelenleben die besondere Art, wie er besteht.

Die volkstümliche Auffassung neigt dazu, ihn als einen räumlich ausgedehnten vorzustellen, d. h. die wichtigsten Betätigungen der Seele an verschiedene Gehirnteile gebunden zu denken. Hinter der hohen Denkerstirn z. B. thront nach verbreiteter Meinung der Verstand; das Hinterhaupt galt im Mittelalter als Sitz des Gedächtnisses. So hat auch die Phrenologie Galls, die für Religiosität, Selbstgefühl, Ordnungsliebe und vieles andere bestimmte Gehirnteile als Sonderorgane anzugeben wußte, zwar nicht bei den zünftigen Anatomen und Physiologen, aber doch bei dem großen Publikum vielen Anklang gefunden.

Allein damit ist eine große Schwierigkeit gesetzt. Für die populäre Auffassung ist die Seele doch auch ein einfaches Wesen, eine unteilbare immaterielle Einheit, die zu der ausgedehnten Materie in einem scharfen Gegensatz steht. Wie sollte sie da mit einem aus zahllosen Teilen bestehenden materiellen Organ wie das Gehirn durch dessen ganze Masse hindurch verbunden sein können? Offenbar, so folgerte man, kann diese Verbindung nur an einem einzigen Punkte stattfinden. Zu diesem müssen alle materiellen Erregungen, die für die immaterielle Seele Bedeutung gewinnen sollen, fortgeleitet werden, und von ihm aus greift sie ihrerseits rückwirkend ein in das materielle Getriebe; nur an diesem alles beherrschenden Zentrum verkehrt sie mit dem Gehirn. Und so hat man denn jahrhundertelang überaus emsig nach einem solchen punktuellen „Sitz der Seele“ gesucht und ihn im Laufe der Zeit in allen nur irgendwie dafür in Betracht kommenden Hirnteilen vermutet.

Seit etwa 40 Jahren wissen wir mit völliger Sicherheit, daß beide Anschauungen irrig sind, immerhin so, daß die erste der Wahrheit doch näher steht als die zweite. Ein punktueller Seelensitz existiert nicht. Die in das Gehirn oder überhaupt in das Zentralnervensystem einstrahlenden und über weite Strecken verteilten Nervenbahnen ziehen nicht einem gemeinsamen Zentrum zu, in dem nun die unausgedehnte Seele mit ihnen allen zugleich in Verbindung treten könnte, noch kommen die ausstrahlenden Bahnen von einem solchen Zentrum her. Sondern die einstrahlenden Nerven splittern in der Nähe ihrer Eintrittsstellen in einzelne Fasern auseinander, und diese finden ebendort ihr Ende, sie hören vollständig auf; die ausstrahlenden Nerven aber entspringen ganz ähnlich erst aus Zellen, die unmittelbar vor ihren Austrittsstellen gelegen sind. Die weiterhin nach dem Großhirn zu verlaufenden Faserzüge aber, die jene Endigungen fortsetzen oder jenen Anfängen vorgeordnet sind, zeigen keine Spur einer zentralistischen Anlage. Sie verkörpern vielmehr eine ideale Dezentralisation: alles zieht aneinander vorbei und endigt räumlich getrennt voneinander; dennoch aber bildet das Ganze eine enggeschlossene Einheit durch überaus vielseitige Verknüpfungen aller Teilgebiete untereinander. Und das Verhältnis der Seele zu diesem kunstvollen Bau ist dieses. Die Zuordnung der seelischen Funktionen an verschiedene Gehirnteile entspricht vollkommen der an der Peripherie des Körpers in seinen Sinnes- und Bewegungsorganen durchgeführten Arbeitsteilung. Die Rinde des Hinterhauptlappens, die anatomisch zu den ihr diametral gegenüberliegenden Augen in nahen Beziehungen steht, dient psychisch dem Sehen, den Gesichtsempfindungen und Gesichtsvorstellungen; eine andere Provinz, die anatomisch dem Ohre zugehörige Rinde des Schläfenlappens, steht im Dienste des Hörens. Das Scheitelhirn hat mit dem Tastsinn zu tun sowie mit den von Bewegungen der Glieder herrührenden Empfindungen; andere Gebiete sind je den Geruchs- und Geschmacksempfindungen zugeordnet. Von den vorderen Partien des Scheitelhirns nehmen die Anstöße zu willkürlichen und zweckvoll kombinierten Bewegungen der Extremitäten und des Rumpfes ihren Ausgang; von anderen Stellen aus werden die Bewegungen der Augen, der Sprachwerkzeuge u. a. — immer im Dienst des seelischen Lebens — hervorgebracht. Kurz, mit den verschiedenen letzten Elementen ihres Empfindungs- und Vorstellungslebens und ihrer zweckvollen Handlungen sitzt die Seele sozusagen in verschiedenen Teilen des Gehirns; das ist die Art ihres Zusammenhanges mit ihm. Wenn es sich also um halbwegs verwickelte Kombinationen jener Elemente handelt, z. B. wenn man ein schreiendes Kind durch Streicheln und Zureden zu trösten sucht, so wird das Gehirn in einem großen Teil seiner Ausdehnung gleichzeitig von der Seele in Anspruch genommen, nur nicht gleichmäßig durch die ganze Masse hindurch, sondern in einer eigentümlichen, netzförmig verzweigten Weise.

II. Wechselwirkung und Parallelismus. Es fragt sich nun, wie diese engen Beziehungen zwischen Seele und Gehirn zu verstehen sind. Nach der populären, weil nicht nur dem Denken, sondern auch den Wünschen der Menschen zunächst liegenden Auffassung beruhen sie darauf, daß das Gehirn das notwendige Organ ist, dessen die ihrem Wesen nach ganz andersartige Seele sich bedienen muß, um mit der Außenwelt und auch mit anderen Seelen in Verkehr zu treten. Sie hat ein durchaus eigenartiges und von allem Materiellen unabhängiges Innenleben, wie es sich jedem bekundet z. B. in dem Denken nach logischen Normen statt nach täuschenden Sinneseindrücken, in dem willkürlichen Aufmerken usw. Aber allerdings, zugleich ist sie auf die sie umgebende Welt angewiesen und bedarf eines dieser angehörigen Werkzeugs. Ein solches besitzt sie in dem Gehirn, mit dem sie in einem rein äußerlichen Verhältnis wechselseitiger Einwirkung steht. Durch seine Vermittelung erhält sie Kenntnis von den mannigfachen Vorgängen der Außenwelt, ohne dabei übrigens sklavisch an die sie treffenden Einflüsse gebunden zu sein; sie steht bis zu einem gewissen Grade frei über den äußeren Eindrücken. Und durch dieselbe Vermittelung vermag sie auch rückwärts wieder — abermals frei und ohne dem Zwang bestimmter Ursachen völlig unterworfen zu sein — einzugreifen in das objektive Getriebe und ihren Willen in die Welt hinauszuwirken.

Indes diese Auffassung von der Sache begegnet mehrfachen Schwierigkeiten. Recht wenig stimmt sie zunächst zu den Lokalisationstatsachen; sie gehört im Grunde zu der eben durch diese widerlegten Vorstellung einer an einen ausdehnungslosen Punkt gebundenen Seele. Denn wie kann man von der Seele sagen, sie sei ihrem wahren Wesen nach etwas von Raum und Materie völlig Verschiedenes, wenn sie gewisse Wirkungen allein hier, gewisse andere Wirkungen allein dort innerhalb eines materiellen Organs zu erleiden und auszuteilen vermag? Zweifellos wird sie doch damit selbst zu einem Wesen von einer bestimmten räumlichen Ausdehnung und Gestalt.

Von nicht geringerem Gewicht aber sind zwei andere Gegengründe. Steht die Seele als besonderes Wesen in einem Verhältnis freien Gebens und Empfangens zu der Materie des Nervensystems, so müßte ein Grundsatz aufgegeben werden, der zu den sichersten Errungenschaften der gegenwärtigen Naturwissenschaft gehört: das Prinzip von der Erhaltung der Energie.

Bei allem Wechsel des Geschehens an den materiellen Dingen bleibt bekanntlich stets etwas in seinem Gesamtwerte ungeändert, was den einzelnen in wechselndem Maße zukommt, nämlich ihre Fähigkeit, unter geeigneten Umständen mechanische Arbeit zu leisten, welche Fähigkeit eben Energie genannt wird. Sie haftet in den verschiedensten Formen an ihnen: als Stoßkraft, wenn sie sich bewegen, als Anziehungskraft, wenn sie voneinander entfernt sind, als Wärme, chemische Verwandtschaft usw. Die einzelnen Formen werden jederzeit auf die mannig-

fachsten Weisen ineinander übergeführt und sozusagen verwandelt, aber alle diese Umsetzungen geschehen in bestimmten und stets gleichen numerischen Verhältnissen, einerlei ob sie vorwärts oder rückwärts, vermittelt oder direkt, schnell oder langsam erfolgen. Das einzelne Ding mag also je nach seiner Geschwindigkeit, seiner Lage, seiner Temperatur bald dieses bald jenes Energiequantum besitzen: innerhalb der Gesamtheit von Dingen, mit denen es in jenem Umwandlungsverkehr steht, bleibt die Energiegröße stets konstant. Offenbar sind mit diesem Verhalten freie Eingriffe von Seelen in das materielle Getriebe eines Organismus oder freie Abwendungen von diesem Getriebe völlig unvereinbar. Könnte die Seele eine materielle Erregung hervorrufen, zu der in der unmittelbar vorangegangenen Gestaltung der materiellen und ihrer eigenen Zustände nicht die vollständigen Prämissen enthalten sind, so würde Energie neugeschaffen; könnte sie einen materiellen Vorgang verhindern, dessen Energiewert nach Lage der Umstände noch gefordert wird, so würde Energie vernichtet.

Bis vor kurzem konnte man noch sagen: Nun wohl, das Konstantbleiben der Energie mag für das Gebiet des anorganischen Geschehens als bewiesen gelten. Wer vermag aber für die ungeheuren Verwicklungen des organischen Lebens den gleichen Nachweis zu führen? Hier ist es eine reine Hypothese, der man die Hypothese des Nichtkonstantbleibens einstweilen mit gleichem Recht entgegensetzen kann. Seit einem Jahrzehnt etwa ist dieser Ausweg nicht mehr möglich: das Erhaltenbleiben der Energie auch bei den Lebewesen, ja sogar bei ihrem höchsten Vertreter, dem Menschen, ist durch Versuche direkt bewiesen. Wenn das Tier oder der Mensch keine äußere Arbeit leisten, so erscheint die gesamte in ihren Lebensvorgängen umgesetzte Energie wieder in der von ihnen abgegebenen Wärme. Die Bewegung des Blutes in den Gefäßen erwärmt deren Wände, die Bewegungen der Glieder erwärmen die Gelenkflächen und die angrenzenden Luftschichten; der Stoffwechsel, die Muskelkontraktionen, die Erregungsexplosionen in den Nerven, alles hat seine Beziehungen zu der von dem Organismus produzierten Wärme, deren Überschuß über die Umgebung dauernd nach außen strahlt. Die Quelle dieses Energiestromes liegt in den zugeführten Nahrungsmitteln: ihr Verbrennungswert, vermindert um den der Ausscheidungen, ist es, der in dem Spiel der Lebensprozesse in den verschiedensten Weisen umgesetzt wird und schließlich in der einen Form der Wärme wieder in die Außenwelt übergeht. Und nun hat Rubner durch die sorgfältigsten und im ganzen über Wochen sich erstreckenden Messungen gefunden, daß die in einer längeren Versuchsperiode von einem Tier abgegebene Wärmeenergie bis auf $^1/_2$ Prozent (d. h. bis auf die unvermeidlichen Fehler solcher Untersuchungen) mit dem Energiewert der assimilierten Nahrung übereinstimmt. „Einfach und glatt verläuft die Rechnung . . . Es gibt in diesem Haushalt kein Manko und keinen Über-

schuß." Den Einwand, daß man von einem Tier mit seinem verhältnismäßig niederen Geistesleben noch nicht auf den unvergleichlich höherstehenden Menschen schließen könne, hat Atwater abgeschnitten. Seine sehr mühevollen Untersuchungen sind mit fünf akademisch gebildeten Personen unter mannigfacher Veränderung der Umstände angestellt, z. B. bei verschiedener Ernährung, bei körperlicher Ruhe verbunden mit geistiger Tätigkeit und bei körperlicher Arbeit. Bei den einzelnen, je mehrere Tage umfassenden Versuchsgruppen verbleiben noch kleine Differenzen im Höchstbetrage von zwei Prozent zwischen den Gesamtwerten der zugeführten und der abgegebenen Energieen; werden aber die sämtlichen 66 Tage der Arbeitsexperimente zusammen in Betracht gezogen, so geht die Differenz auf $^1/_{10}$ Prozent zurück; bei den 41 Tagen der Ruheexperimente verschwindet sie vollständig. Auch in dem menschlichen Organismus ist mithin kein Platz für die freie Betätigung selbständiger Seelen.

Aber auch für eine unfreie, d. h. streng gesetzmäßige, Wechselwirkung solcher Seelen mit dem Körper besteht nicht die geringste Wahrscheinlichkeit. Die Werkzeughypothese — das ist der weitere Gegengrund gegen sie — ist der letzte Rest einer von den Menschen überall versuchten, aber ausnahmslos nirgendwo, wo eine genauere Prüfung möglich war, stichhaltig gefundenen Anschauung. Das primitive Denken bevölkert die ganze Welt mit Geistern, Dämonen, Kobolden, kurz mit seelenartigen Wesen, die in dem gleichen Verhältnis zu den sie umgebenden Dingen gedacht werden wie die Seelen zum Gehirn. Fortschreitende Einsicht in den wahren Zusammenhang der Dinge hat alle diese Vorstellungen als kindlich und unreif erkennen lassen. Die Menschen sind ihnen mit der stärksten Vorliebe und Voreingenommenheit entgegengekommen; wenn sie irgendwo der Wahrheit entsprächen, müßte es sich herausgestellt haben. Aber die ungeheure Wucht der Tatsachen hat nach vielhundertjährigen, immer ausgedehnteren Erfahrungen und verfeinerten Prüfungen vielmehr zu der Anschauung gezwungen, daß alle materiellen Vorgänge ausschließlich durch materielle Ursachen hervorgebracht werden und ausschließlich in materielle Wirkungen sich weiter fortsetzen, zu der Annahme also, daß alle Naturkausalität eine geschlossene sei. Der ganze Zusammenhang unserer übrigen Erfahrungen, nicht etwa besonderes Wohlgefallen an solcher Anschauung oder ein morgen überwundener Modeglaube, spricht so deutlich wie irgend möglich gegen die Existenz abtrennbarer Seelen jeder Art.

Auf alle Weise führt mithin die populäre Anschauung von den Beziehungen zwischen Seele und Gehirn in Schwierigkeiten und Unmöglichkeiten. Wie sollen wir denn aber von den beiden sagen, daß sie sich zueinander verhalten? Nun, wenn sie nicht zwei selbständig einander gegenüberstehende und aufeinander einwirkende Wesen sind, so bleibt wohl nichts anderes übrig, als daß sie ein Wesen sind. In gewisser Hinsicht natürlich nur, da ja ihre gleichzeitige Zweiheit und Verschiedenheit

wenn irgend etwas, doch eine gegebene Tatsache ist. Sie müssen als ein Wesen gedacht werden, das auf zwiefache Weise von sich Kunde zu geben vermag. Es hat zunächst von sich selber Kunde, unmittelbar und ohne weitere Vermittlung. Da stellt es sich dar als ein unräumlicher, unablässig wechselnder und doch vielfach identischer Verband von Empfindungen, Vorstellungen, Gefühlen, Wünschen usf.; wir nennen es Seele. Dasselbe Wesen aber vermag auch anderen gleichartigen Wesen durch Vermittlung der Sinne Kunde von seinem Dasein zu geben. Wird nun auf solche Weise von ihm Kenntnis genommen, so erscheint es als etwas völlig anderes, als ein Ausgedehntes, Weiches, Windungsreiches, kunstvoll aufgebaut aus zahllosen Zellen und Fasern, eben als Gehirn oder überhaupt als Nervensystem. Seele und Nervensystem sind nicht zwei getrennte und nur äußerlich in Wechselwirkung stehende Parteien, sie sind nur eine Partei, sind ein und dasselbe Reale, nur dieses ein Mal so, wie es unmittelbar von sich selber weiß und für sich ist, das andere Mal so, wie es sich anderen gleichartigen Realen darstellt, wenn es von diesen gesehen oder getastet wird.

Wenn es so aussieht, als ob äußere Eindrücke auf die Seele wirkten und sie zu äußerlich hervortretenden Gegenwirkungen veranlaßten, so ist das wahre Verhältnis ganz anders aufzufassen. Soweit diese Vorgänge sichtbar oder tastbar sind, so weit bilden sie eine lückenlose Reihe materieller Umsetzungen durch das Nervensystem hindurch. Zugleich aber haben sie, eben soweit sie durch das Nervensystem hindurchziehen, unabhängig von ihrem materiellen Aussehen und sozusagen neben ihm noch ein anderes Leben; sie sind gleichzeitig eine Reihe ganz andersartiger Umsetzungen: von sinnlichen Wahrnehmungen in Gedanken, Gefühle, Wollungen. Die Glieder beider Reihen rufen einander nicht hervor, noch greifen sie ineinander ein. Dennoch gehören sie zugleich Glied für Glied aufs engste zusammen; sie sind einander parallel, wie man uneigentlich sagt, denn sie sind vielmehr ihrem eigentlichen Wesen nach durchaus dasselbe.

Seele und Organismus. Indem nun aber so die Seele erkannt wird als gleiches Wesens mit dem Gehirn und Nervensystem und nur in ihrer Erscheinungsweise von diesen verschieden, wird für ihre allgemeine Auffassung noch anderes gewonnen. Das Nervensystem ist in gewisser Weise der ganze Organismus. Dessen Gesamtleben ist in ihm gleichsam verdichtet enthalten, und alle Teilfunktionen seiner Organe sind in ihm zu einer Einheit verbunden; von ihm aus werden sie zum guten Teil hervorgerufen, jedenfalls in wechselseitige Beziehungen zueinander gesetzt und geregelt zur Verwirklichung des Gesamtzwecks. Das allgemeinste Wesen des Organismus aber besteht bekanntlich darin, ein auf seine eigene Entwicklung und Erhaltung gerichtetes System, eine Selbsterhaltungsmaschine zu sein; und zwar verwirklicht er diese Selbsterhaltung durch zwei große Mittel.

Einmal durch Kampf. Der Organismus erhält sich durch steten Kampf gegen seine äußere Umgebung und ihre Kräfte, gegen die belebte

und unbelebte Natur, gegen gleichartige und verschiedene Wesen, aber auch durch den Kampf seiner eigenen Teile untereinander, um den Raum, um die Nahrungsstoffe, kurz um die Vorherrschaft. Das Ziel des Kämpfens ist immer das gleiche: Vermeidung, Schwächung, Vernichtung des der eigenen Erhaltung Schädlichen einerseits, und Nutzbarmachung, Stärkung, Einverleibung des ihr Förderlichen andererseits. Das zweite Mittel ist die Betätigung einer gewissen Eigenart oder vielmehr zahlreicher, aber doch zu einem einheitlichen Ganzen verbundener Eigenarten. Das Säugetier wählt und flieht anderes aus seiner Umgebung als der Vogel, der Löwe anderes als das Pferd. Die Mittel, mit denen jedes dieser Wesen den Dingen gegenübergestellt ist, und dadurch auch die ganze Art und Weise, wie es sich ihnen gegenüber benimmt, wie es mit ihnen kämpft, sind höchst verschieden. Die Geltendmachung dieser Eigenarten des Organismus aber, der Gebrauch der ihm verliehenen Organe und die Ausübung der ihnen eigentümlichen Funktionen ist ebenso wie der Kampf höchst notwendig für seine Fortexistenz. Denn nur dadurch, daß sie betätigt werden, bleiben sie erhalten; werden sie es nicht, so verkümmern sie.

In der großen Mehrzahl der Fälle erfolgt die Verwendung der beiden Erhaltungsmittel in inniger Verflechtung: sie werden meist durch ein und denselben Akt gleichzeitig beide ins Spiel gesetzt. Der Kampf ums Dasein geschieht durch die Betätigung der Eigenart, und diese Betätigung besteht eben darin, daß das Individuum sich im Kampfe erhält und sichert. Aber es besteht doch zugleich auch eine gewisse Trennung: neben jenen Äußerungen der Seele, die gleichzeitig beides sind, vorwiegende Kampferscheinungen und vorwiegende Betätigungserscheinungen.

Und was nun vom Organismus gilt, dasselbe gilt zugleich auch von der Seele. Sie ist ein Wesen derselben Art wie das Nervensystem und damit wie der ganze Körper, nämlich ein seine eigene Erhaltung erstrebendes System innerlich erlebter Bildungen und Funktionen. Der typische Vertreter dieser Anschauung ist Spinoza, in neuerer Zeit Fechner. Diese Selbsterhaltung aber verwirklicht sie in zwiefacher Weise. Einmal durch Kampf mit dem, was uns in äußerer Erscheinung als Außenwelt gegeben ist: das ist die durch Darwin zu allgemeiner Anerkennung gebrachte Einsicht. Und zweitens durch Betätigung ihrer bestimmten Eigenart, durch das Ausleben und Sichauswirken der ihr nun einmal verliehenen Kräfte und Anlagen: das ist im Grunde die Meinung des Aristoteles. In einer sinngemäßen Vereinigung der Anschauungen dieser Männer, Spinozas oder Fechners, Darwins und des Aristoteles, besteht die allgemeine Anschauung von dem Wesen der Seele, die hier zugrunde gelegt wird. Von ihr aus soll nun versucht werden, die wichtigsten elementaren Erscheinungen des Seelenlebens und einige seiner höheren Verwicklungen im einzelnen verständlich zu machen.

B. Die Elementarerscheinungen des Seelenlebens.

Um sich zu erhalten im Kampfe mit der Außenwelt, bedarf die Seele der Orientierung über die Welt, und um ihre Eigenart zu betätigen, bedarf sie des Materials, an dem die Betätigung geschieht, das ihr wiederum nur aus der Außenwelt zugeführt wird. An ihm entfaltet sie mannigfache Tätigkeiten, verknüpfender, trennender, umbildender Art, und deren Resultate treten schließlich wieder in sichtbaren Bewegungen der Organe ihres Körpers zutage. Obwohl alle diese Vorgänge aufs innigste miteinander verbunden und ineinander verflochten sind und bisweilen nicht einmal zeitlich auseinander treten, lassen sie sich doch durch Analyse und Abstraktion voneinander sondern. Wir betrachten daher getrennt: 1. die den Vorgängen der Außenwelt entspringenden Eindrücke, 2. ihre innerseelische Verarbeitung, 3. die auf sie erfolgenden Gegenwirkungen.

1. Die Empfindungen.

I. Die letzten Elemente des Seelenlebens. Ihre Orientierung über die Außenwelt empfängt die Seele in den durch die Sinnesorgane des Körpers vermittelten Empfindungen, den Farben, Tönen, Gerüchen usw. Über sie vor allem hat die Forschung des 19. Jahrhunderts unsere Kenntnisse bereichert und vertieft. Zunächst hat sie ihre Zahl erheblich vermehrt. Von alters her zählt man bekanntlich fünf Sinne. Allein sowohl wenn man die Organe wie wenn man die ihnen entstammenden Empfindungsarten zählt, muß man diese Zahl mindestens verdoppeln, um dem vorhandenen Reichtum gerecht zu werden.

Kinästhetische Empfindungen.

Den ersten Anstoß zu dieser Erweiterung gab eine theoretische Schwierigkeit. Bei der Zurückführung aller unserer Erkenntnisse auf Erfahrungen kam man in Verlegenheit für die Ableitung unseres Bewußtseins von raumerfüllenden und widerstandleistenden Körpern. Die Eindrücke des Tastsinns, die rein passiven Druckempfindungen wie auch die Empfindungen von bloßer räumlicher Ausdehnung, schienen mit Recht dazu nicht genügend. Offenbar hat die Sache mit Bewegungen unserer Glieder und den dabei entfalteten aktiven Anstrengungen zu tun; und so entstand die weitere Frage: woher wissen wir denn von diesen Bewegungen, von den dabei empfundenen Widerständen der Dinge und unseren Kraftaufwendungen zu ihrer Überwindung? Man fand die Antwort: durch Vermittlung der Muskeln, die von ihren Kontraktions- und Spannungszuständen den nervösen Zentralorganen durch zentripetale Erregungen Nachricht geben. Damit war ein Teil des Richtigen getroffen, wie denn auch die vermuteten sensibeln Muskelnerven in den 70er Jahren tatsächlich nachgewiesen wurden. Nur lehrten weitere Untersuchungen, daß auch die die Muskeln umgebenden Fascien sowie die Sehnen, namentlich aber die Gelenke und Gelenkkapseln an dem Zustandekommen jener Empfindungen beteiligt sind. So wird also neuerdings neben dem Tastsinn ganz allgemein ein weiterer Sinn anerkannt, der eigentlich selbst

schon eine kleine Mehrheit bildet. Seine Organe sind in großer Anzahl und in verschiedenen Formen durch den ganzen Körper verteilt, und seine Empfindungen sind die zwar durchweg mit Tasteindrücken verbundenen, aber doch von diesen wohl zu unterscheidenden Erlebnisse von Lage und Bewegung unserer Glieder, von Widerstand und Anstrengung. Man hat die ganze Gruppe, da der anfänglich gewählte Name Muskelempfindungen sich als zu eng erwiesen hat, vielfach als kinästhetische Empfindungen bezeichnet.

Hautempfindungen.

An diese erste Bereicherung schloß sich in den letzten Dezennien des vorigen Jahrhunderts eine zweite: der einheitlich gedachte Tastsinn oder Gefühlssinn der älteren Psychologie mußte sich eine Spaltung gefallen lassen. Natürlich hatte man von jeher die durch ihn vermittelten Eindrücke von Druck, Temperatur und dem Schmerz eines Stiches oder Schnittes begrifflich unterschieden. Aber in den 80er Jahren entdeckte man, daß hier eine viel tiefer gehende reale Sonderung besteht. Bei Prüfungen der Haut mit sehr feinen und möglichst nur einzelne Punkte erregenden Reizen zeigte sich nämlich ein Zweifaches. Erstens, daß die Haut nicht in ihrer ganzen Fläche empfindlich ist, sondern nur an einzelnen, voneinander isolierten, wenn auch stellenweise sehr nahe aneinander liegenden Punkten. Und zweitens, daß diese Punkte für Kälte und Wärme, für Druck und für Schmerz völlig voneinander verschieden und auch je in verschiedener Anordnung über die Hautfläche verteilt sind. Die Haut ist also nicht ein einfaches Sinnesorgan, sondern der Sitz dreier durchaus verschiedener Sinne, deren Endapparate, dicht durcheinander verflochten, aber doch räumlich voneinander getrennt, ihr gemeinschaftlich eingelagert sind: eines Temperatursinnes, eines Drucksinnes und eines Schmerzsinnes.

Bogengänge und Otolithenorgane.

Die eigenartigste Erweiterung der Empfindungspsychologie aber knüpft sich an halb zufällig gemachte und lange Zeit nicht verstandene Beobachtungen. Das kompliziertest gebaute Sinnesorgan ist das innere Ohr. Es umfaßt deutlich drei Teile: einen schneckenhausförmig gewundenen Teil (die Schnecke), ein System von drei nahezu rechtwinklig aufeinanderstehenden halbkreisförmigen Röhrchen (die Bogengänge), und drittens zwischen beiden zwei kleine Säckchen, die je einen aus mikroskopisch feinen Kalkkristallen bestehenden festen Körper (Otolith) enthalten. Wegen ihres anatomischen Zusammenhanges und einer gewissen allgemeinen Ähnlichkeit der Grundzüge ihres Baues betrachtete man alle diese Teile als irgendwie im Dienste des Hörens stehend, wenn man auch nicht sagen konnte, in welcher Weise sie sich zu dritt an dieser Funktion beteiligen. Sehr groß war daher das Erstaunen, als sich bei Reizungen und Verletzungen jener Bogengänge und Säckchen bei Tieren keineswegs Hörstörungen einstellten, sondern vielmehr Störungen in der Bewegung und Haltung: Ungeschicklichkeit und verminderte Kraft der Bewegungen, Taumeln, einseitige Drehungen, Überschlagen nach vorn oder nach hinten,

Verdrehungen des Kopfes u. a. Es hat über ein halbes Jahrhundert gedauert, bis einzelne Forscher ein Verständnis dieser Erscheinungen gewannen, und erst allmählich hat dann ihre Erklärung wieder allgemeinere Anerkennung gefunden. Bogengänge und Otolithensäckchen, so lautet sie, sind beide zusammen ein besonderes Sinnesorgan, das mit dem Hören nichts zu tun hat, wie es denn auch nicht von dem Gehörsnerven, sondern von einem anderen, äußerlich mit jenem zusammenliegenden Nerven versorgt wird. Die Empfindungen, die es vermittelt, sind die der Bewegung und jeweiligen Haltung des Kopfes, und damit — indirekt — des Körpers überhaupt. Zu allermeist freilich treten diese Empfindungen so eng mit kinästhetischen und Tastempfindungen verbunden auf, daß sie sich in ihrer Eigenart nicht gesondert bemerklich machen; unter Umständen aber ist die Unterscheidung doch zu erreichen. Dreht man sich mit geschlossenen Augen einigemal auf dem Absatz herum und steht dann plötzlich still, so hat man den lebhaftesten sinnlichen Eindruck, in entgegengesetzter Richtung als vorher gedreht zu werden: das ist eine Empfindung der Bogengänge. Bewegt man sich schnell in einem größeren Kreise, wie z. B. beim Karussellfahren, so empfindet man eine Neigung des Körpers nach außen: das ist eine Empfindung der Otolithenorgane. Wird dieses Sinnesorgan, wie im Tierexperiment, künstlich gereizt oder verletzt, so fühlen sich die Tiere gewissen Zwangsbewegungen unterworfen und suchen diese durch entgegengerichtete Bewegungen auszugleichen; wird es zerstört, so kommt eine Quelle von Nachrichten über die Lagen und Bewegungen des Körpers völlig in Fortfall. Beim Menschen, wo ein solcher Verlust im Gefolge von Ohrenkrankheiten bisweilen eintritt, ist der Nachteil nicht besonders groß: zu seiner Orientierung in den genannten Hinsichten hat er ja außerdem noch die Gesichts-, die kinästhetischen und die Tastempfindungen. Aber bei Wasser- sowie bei Lufttieren, bei denen diese Sinne zum Teil zurücktreten, ist es ein sehr wertvolles und geradezu lebenswichtiges Organ. Leider hat man noch keinen völlig zutreffenden Namen für den neuen Sinn gefunden. Die Bezeichnung statischer oder Gleichgewichtssinn, der man vielfach begegnet, ist nur von einer einzelnen Wirkung seines Funktionierens hergenommen und würde zugleich auch für andere Sinne zutreffen.

Organempfindungen. Indes auch hiermit kann die Aufzählung unserer Sinne und der durch sie vermittelten Arten von Empfindungen noch nicht als abgeschlossen gelten. Was sind Hunger und Durst, Völle und Übelkeit? Sicherlich in gewisser Hinsicht etwas Ähnliches wie Töne oder Gerüche, also Empfindungen, nur daß wir sie nicht in die unseren Körper umgebende Außenwelt, sondern in ihn selbst versetzen, wie sie ja auch durch Vorgänge in seinem Innern hervorgerufen werden. Und auf welche Weise kommen wir zu ihrem Bewußtsein? Sicherlich auch wieder ähnlich wie zu dem von Tönen und Gerüchen: durch Reizung irgendwelcher nervöser Endapparate und Fortpflanzung der in ihnen hervorgerufenen Erregung zu

den Zentralorganen. Der Ort dieser Reizung sind vermutlich irgendwelche Teile der Ernährungsorgane, und diese müssen also auch als eine Art Sinnesorgan betrachtet werden. Denn daß von einem Organ die Funktion eines Sinnesorganes gleichzeitig mit anderen Funktionen ausgeübt werden kann, wird ja durch das Beispiel der Haut, der Muskeln und der Gelenke dargetan. Die gleichen Betrachtungen gelten dann aber auch von anderen Organsystemen des Körpers, z. B. von den Atmungsorganen mit den Empfindungen von Beklemmung und Leichtigkeit, von den Zirkulations-, Geschlechts-, Absonderungs- u. a. Organen. Kurz, wir besitzen noch eine ganze Gruppe von Sinnesorganen in den großen Organsystemen des Körpers, deren erste und wichtigste Aufgabe allerdings die Verrichtung der allgemeinen Lebensfunktionen bildet, die aber zugleich auch von dem Ablauf dieser Funktionen den nervösen Zentralorganen Nachricht zu geben haben. Die durch sie vermittelten Empfindungen stehen ebenso selbständig und eigenartig nebeneinander und neben den übrigen Empfindungen wie etwa die Farben neben den Tönen und Geschmäcken. Sie sind weniger reich gegliedert und meist schwerer voneinander zu sondern als die Empfindungen der höheren Sinne, aber sie haben für das affektive Seelenleben eine große Bedeutung. Wegen der ebenerwähnten hinzugedachten Beziehung nicht auf äußere Dinge, sondern auf die Organe des eigenen Körpers pflegt man sie als Organempfindungen zu bezeichnen.

Die Mannigfaltigkeit der Kunde über die Außenwelt, die die Seele in ihren Empfindungen erhält, ist somit sehr groß. Eine bestimmte Zahl für diese Empfindungsarten oder für die sie vermittelnden Organe läßt sich freilich nicht angeben. Je nachdem man z. B. die Muskeln und die Gelenke, die Atmungsorgane und die Ernährungsorgane gesondert zählt oder in Gruppen vereinigt, wird die Gesamtzahl größer oder geringer. Man kann nur sagen, es ist für alles gesorgt. Von dem Fernsten erhält die Seele Kunde durch das Auge, von dem Nächsten, dem, was den Körper unmittelbar berührt oder in ihm selbst vorgeht, durch die Haut und die Organe des Körperinnern. Besonders mannigfaltig aber fließen die Nachrichten von den in mäßigen Entfernungen befindlichen Dingen, über welche Auge, Ohr und Nase im Verein sie in verschiedenen Hinsichten in Kenntnis setzen.

Großer Umfang der Empfindungsfähigkeit.

Von großem Interesse sind nun zwei allgemeine Beziehungen zwischen den Empfindungen und den sie veranlassenden Vorgängen der Außenwelt. Zunächst der erstaunliche Umfang, in dem die Seele vielfach verschiedenen Stärkegraden einer bestimmten Art äußerer Vorgänge vermittelst eines und desselben Organs zu folgen vermag. Daß ihre Sinnesorgane durchweg eine sehr hohe Empfindlichkeit besitzen, d. h. noch äußerst schwache objektive Reizstärken für das Empfinden nutzbar zu machen vermögen, ist bekannt. Kein unmittelbar auf Schall ansprechender physikalischer Apparat z. B. besitzt eine größere Empfindlichkeit als das Ohr.

Aber der hier gemeinte Vorzug besteht vielmehr darin, daß nun dasselbe Ohr, das für schwächste Schalle die Empfindlichkeit der feinsten Resonatoren besitzt, auch dem Donnerschlag großer Geschütze ausgesetzt werden kann, ohne zu zertrümmern, daß dasselbe Auge, das ein auf Bruchteile reduziertes Glimmen eines Glühwürmchens wahrzunehmen vermag, auch ungestraft in die etwas verschleierte Sonne mit ihrer millionenfach größeren Helligkeit schauen darf. Kein künstlicher Apparat hat einen gleichen Umfang der Leistungsfähigkeit aufzuweisen wie diese beiden Sinne, und in ähnlicher Weise funktionieren auch die meisten übrigen für eine sehr ausgedehnte Skala von Reizstärken.

Das Webersche Gesetz.

In der Hauptsache liegt hier eine allgemeine Gesetzmäßigkeit für die Abhängigkeit der Empfindungen von den sie verursachenden Reizintensitäten zugrunde (das Webersche Gesetz), die vielleicht selbst wieder auf der eigentümlichen Erregbarkeit der nervösen Substanz beruht. Bei zunehmender Steigerung der objektiven Reize nämlich folgen ihnen die Empfindungen zwar, wie allbekannt, aber immer langsamer und träger, je weiter die Steigerung bereits gediehen ist. Und zwar annähernd so, daß zur Erzielung eines Empfindungszuwachses von stets gleicher Merklichkeit die zugehörigen Reize immer eine verhältnismäßig gleiche Steigerung, d. h. eine Steigerung um einen gleichen Bruchteil, erfahren müssen. Um z. B. ein Licht, das objektiv 10fach oder 100fach intensiver ist als ein anderes, noch in gleichem Grade, d. h. um eine gleich groß erscheinende Helligkeitsstufe, weiter aufzuhellen, bedarf es auch eines 10fach und 100fach stärkeren Zuwachses der objektiven Reize als bei jenem anderen, dessen Intensität als Einheit genommen wird. Angenommen, ein erfahrener Postbeamter vermöge durch Abwägen mit der bloßen Hand eben noch bei einem Briefe von 21 g mit Sicherheit zu erkennen, daß er die Gewichtsstufe von 20 g überschreite, so bedarf er an der Gewichtsgrenze von 250 g eines Mehrgewichts von $12^1/_2$ g, bei einem 5-Kilo-Paket eines solchen von 250 g. Auch bei weitgehender Steigerung der äußeren Reize wird die Seele also zwar immer noch von dieser Steigerung unterrichtet, wie es offenbar zweckmäßig ist, aber doch in immer stärkerem Zurückbleiben hinter den objektiven Zuwüchsen, um noch mit demselben Apparat auskommen zu können.

Bevorzugte Empfindungsfähigkeit für Bewegung und Veränderung.

Die andere bemerkenswerte Beziehung der Empfindungen zu der Außenwelt besteht darin, daß in ihnen die Orientierung über das Geschehende und Wechselnde entschieden bevorzugt ist vor der über das Zuständliche und Beharrende. Das Auge übertrifft in der raschen Wahrnehmung von Helligkeiten und Farben bei weitem die empfindlichsten photographischen Platten; es vermag sozusagen Momentaufnahmen von Sternen 5. und 6. Größe zu machen. Aber dafür ist es nun auch für langdauernde Zeitaufnahmen nicht geeignet. Schon nach verhältnismäßig kurzer Zeit sieht es das mit fester Fixation betrachtete Helle dunkler, das Dunkle heller, das Farbige grauer. Es paßt sich den einwirkenden Reizen bei längerer

Dauer an, adaptiert sich ihnen, wie der technische Ausdruck lautet, so daß sie ihm einen zunehmend geringeren, statt des auffallenden extremen einen mittleren und neutralen Eindruck machen. Der gleichen Erscheinung der Adaptation begegnen wir fast auf allen anderen Empfindungsgebieten. Dauernde Berührungen, dauernde Temperaturen, dauernde Gerüche hören wir fast schlechthin auf zu empfinden. Das von dem gerade Bestehenden Abweichende dagegen, das Neue gelangt sogleich und eben wegen der vorangegangenen Anpassung an ein anderes meist in besonderer Stärke zum Bewußtsein. Offenbar eine für die Kampfzwecke des Organismus und der Seele sehr nützliche Einrichtung. Das Gefährliche im Kampf sind die Überraschungen.

Menschen- und Tiersinne.

Verglichen mit höheren Tieren steht der Mensch in seiner sinnlichen Ausrüstung nicht gerade an der Spitze. Die Vögel übertreffen ihn an Schärfe des Gesichts (die wunderbaren Orientierungsleistungen der Brieftauben sind allein durch das Auge möglich), die Hunde und andere Tiergeschlechter an Feinheit des Geruchs. Da die Gerüche meist am Boden haften, so wird beim Menschen mit seinem aufrechten Gange die Fähigkeit des Riechens nicht genügend geübt und ist allmählich zurückgegangen. In bezug auf das Hören scheint er den bestausgerüsteten anderen Wesen nicht nachzustehen. An Feinheit der Hautempfindungen übertrifft er sie vielleicht. Daß er in einer Hinsicht, nämlich für die Wahrnehmung der Lage und Bewegungen seines eigenen Körpers, ganz besonders reichlich ausgestattet ist, wurde schon bemerkt: nämlich durch den Besitz des für die Wassertiere unbedingt lebenswichtigen, für ihn aber nicht durchaus erforderlichen Bogengangs- und Otolithenorgans (S. 197). Dafür ist er in einer anderen Hinsicht, wie übrigens auch die Tiere, verhältnismäßig knapp bedacht: nämlich für die direkte Wahrnehmung der elektro-magnetischen Vorgänge, die in der Welt eine so große Rolle spielen. Nur innerhalb der geringen Breite von etwa einer Oktave kommen sie ihm als eigenartige und nach ihrer Schwingungsfrequenz verschiedene Vorgänge, nämlich als Farben, zum Bewußtsein.

Zur Funktion des Auges.

Verhältnismäßig noch unvollkommen unterrichtet sind wir über die Art und Weise, wie die besonderen Eigentümlichkeiten und Gesetzmäßigkeiten der verschiedenen Arten des Empfindens durch entsprechende Eigentümlichkeiten der sie vermittelnden Organe bedingt werden, über das, was man als Theorie des Sehens, Hörens usw. zu bezeichnen pflegt. Vor etwa einem Menschenalter schien vieles bereits befriedigend geklärt, was sich seitdem wieder verdunkelt hat. Die emsige Vermehrung unserer Kenntnisse des tatsächlichen Verhaltens der Dinge hat erkennen lassen, daß ihre inneren Verwicklungen viel größer sind, als man sich zunächst vorgestellt hatte. Nur eine Einsicht, das Auge betreffend, darf als hinreichend gesichert gelten, um sie hier mitzuteilen. Unser Auge ist ein Doppelorgan; es umschließt zwei sich ergänzende, aber doch verschiedenen Zwecken dienende Apparate: den einen für das Sehen in der Dämme-

rung und im Dunkeln, den anderen für das Sehen im Hellen. Jeder Zweck wird verwirklicht durch bestimmte Formelemente, die in den äußeren Schichten der Netzhaut des Auges mosaikartig ineinander gearbeitet sind. Dem Dämmerungssehen dienen die sogenannten Stäbchen mit einem in ihnen enthaltenen lichtempfindlichen Stoff, dem Sehpurpur. Sie finden sich überwiegend in den peripheren Teilen der Netzhaut; nach ihrer Mitte zu werden sie seltener, im Zentrum fehlen sie gänzlich. Ihre einzige Funktion besteht in der Vermittlung der Empfindung eines schwachen Weiß oder vielmehr Bläulichweiß, wie bei einer Mondscheinlandschaft, natürlich noch in verschiedenen Stärkegraden. Die Funktion des Hellsehens haben die sogenannten Zapfen, die gerade die Mitte der Netzhaut, die Stelle des deutlichsten Sehens, allein ausfüllen, in ihrer nächsten Umgebung noch ziemlich reichlich, weiterhin aber nur spärlich vertreten sind. Sie vermitteln die ganze Mannigfaltigkeit unseres Farbensehens. Auf diesen Verhältnissen beruht es, daß uns „bei Nacht alle Katzen grau“ erscheinen, d. h. daß wir keine Farbenunterschiede, sondern nur noch Helligkeitsunterschiede wahrnehmen; der Hellapparat ist eben außer Funktion gesetzt. Ferner, daß wir in der Dämmerung die Formen schlechter erkennen, z. B. nicht mehr lesen können; die Gegend des schärfsten Sehens funktioniert nicht mehr hinreichend. Ja, zur Wahrnehmung sehr schwacher Eindrücke, z. B. der lichtschwächsten Sterne, muß man geradezu an diesen vorbei, statt direkt nach ihnen hin visieren, wie den Astronomen wohl bekannt ist. Was beim Menschen vereinigt ist, ist bei Tieren bisweilen getrennt. Hühner z. B. und Schlangen haben nur den Hellapparat; bei den Nachttieren ist der Dunkelapparat zwar nicht ausschließlich, aber doch vorwiegend entwickelt. Daher kommt es, daß die Hühner mit der Sonne zu Bett gehen, während die Fledermäuse dann erst ihren Flug beginnen. In sehr seltenen Fällen findet man auch Menschen, die vermutlich nur einen, nämlich den Dunkelapparat besitzen: die sogenannten total Farbenblinden. Sie sehen alles grau in grau, haben dabei aber — eben wegen Fehlens des Hellapparates — eine große Lichtscheu und ferner — wegen der Funktionsuntüchtigkeit des Netzhautzentrums — nur die geringe Sehschärfe des indirekten Sehens.

2. Die Vorstellungen.

Durch ihre Empfindungen wird die Seele unterrichtet über die Außenwelt. Aber es wäre schlecht um sie bestellt, wenn sie darauf beschränkt wäre. Das Vergangene und das Zukünftige und andererseits das hinter dem nächsten Hügel Verborgene würde für sie nicht existieren. Von der größten Wichtigkeit für ihre Betätigung in der Außenwelt ist es daher, daß sie noch durch eine zweite Art von Eindrücken von ihr Kenntnis besitzt, durch Vorstellungen oder Gedanken. Sie vermag die Dinge noch irgendwie zu sehen mit geschlossenen Augen und noch irgendwie zu hören mit verstopften Ohren. Ich denke an einen Löwen und erkenne deutlich, er sieht ganz anders aus als ein Pferd, oder an meine

letzte Gasthofswohnung und sehe deutlich, wie verschieden sie ist von meinem Arbeitszimmer.

Inhaltlich enthalten die Vorstellungen nichts Neues verglichen mit den Empfindungen. Es gibt von ihnen soviele Arten wie von diesen, mit ebenso vielen Besonderheiten wie diese sie haben. Was man nicht empfinden kann, kann man auch nicht vorstellen; und wo Vorstellungen von dem Empfundenen abweichen oder darüber hinausgehen, in den Erzeugnissen der Phantasie z. B., da geschieht es doch nur durch Umordnung von Elementen, die zuvor in anderen Kombinationen als Empfindungen erlebt wurden. Gleichwohl wird der Empfindungsinhalt in den Vorstellungen nicht völlig getreu, sondern mit eigenartigen Veränderungen abgebildet. Die Vorstellungen haben eine nicht näher zu beschreibende, aber jedermann bekannte Blässe und Körperlosigkeit, verglichen mit der Greifbarkeit und sozusagen Materialität der Empfindungen. Die vorgestellte Sonne leuchtet nicht und die vorgestellte Glut ihrer Tausende von Wärmegraden wärmt nicht. Nur in besonderen Fällen, z. B. in der Jugend und bei einzelnen Individuen, erheben sie sich zu solchen Graden sinnlicher Lebhaftigkeit, daß sie wohl mit schwächsten Empfindungen verglichen und verwechselt werden können. Bei irgendwie reichhaltigen Empfindungen weiter sind die ihnen entsprechenden Vorstellungen lückenhafter und ärmer an unterscheidbaren Merkmalen, und endlich drittens charakterisieren sie sich durch eine ihnen eigentümliche Flüchtigkeit und Unbeständigkeit. Man will sie festhalten, aber man merkt, wie sie entschwinden; auf einmal sind sie durch andere ersetzt, oder sie verfließen und verwandeln sich wie kaleidoskopische Figuren.

Alles das ist natürlich nicht ohne Nachteile für die stellvertretende Bedeutung der Vorstellungen, aber zugleich auch von den größten Vorteilen. Indem die Vorstellungen gleichzeitig Abbilder und doch zum Teil nur Zeichen und Abbreviaturen der empfindbaren Dinge sind, erleichtern sie der Seele aufs wirksamste deren Beherrschung; bei allzugroßer Ähnlichkeit mit den Dingen würden sie in die Irre führen, wie die Halluzinationen. Gerade durch ihre Lückenhaftigkeit und Flüchtigkeit ferner ermöglichen sie der Seele die Bewältigung einer größeren Vielheit der ihr zum Bewußtsein gebrachten Dinge, sowohl in jedem einzelnen Augenblick wie innerhalb eines bestimmten Zeitabschnittes; sie verhelfen ihr zu einer schnelleren und vielseitigeren Orientierung über die Außenwelt.

Als dritte Klasse seelischer Elementargebilde pflegt man den Emp- **3. Die Gefühle.**
findungen und Vorstellungen die Gefühle von Lust und Unlust an die Seite zu stellen, würde sie ihnen aber vielleicht besser als etwas Andersartiges gegenüberstellen. Sie sind nichts Selbständiges und für sich Vorkommendes wie jene; sie treten immer nur auf als Begleiterscheinungen irgendwelcher Empfindungen oder Vorstellungen, als etwas an sie Gebundenes, ihnen Anhaftendes. Gleichwohl aber — und darin besteht eine gewisse Schwierigkeit für die richtige Auffassung des Verhältnisses — darf diese Gebundenheit auch nicht als eine zu enge aufgefaßt werden. Das mit

bestimmten Empfindungen oder Vorstellungen verbunden auftretende Gefühl wird nicht wie diese im wesentlichen durch äußere Ursachen bestimmt; es kann nicht nur seinem Grade, sondern selbst seiner Art nach in anscheinend gleichartigen Fällen doch sehr verschieden sein. Der Geschmack des Honigs oder der Klang einer Melodie als bloßes sinnliches Erlebnis ist zu verschiedenen Zeiten nahezu identisch. Aber diese gleichen sinnlichen Eindrücke können für das Gefühl je nach Umständen intensiv lustvoll oder indifferent oder gar direkt unlustvoll sein.

Die Gebundenheit der Gefühle an die entsprechenden Empfindungen und Vorstellungen ist also eine eigentümlich freie; es kommt außer auf deren Inhalt noch auf manches andere an. So z. B. auf die in der Seele sonst noch vorhandenen Empfindungen und Vorstellungen und auf die dadurch entstehenden Zusammenhänge und Gegensätze. Dieselben Farben oder Linien können zu schönen und zu häßlichen Mustern verwebt sein, dieselben Schilderungen und Gedanken zu einem anziehenden oder abstoßenden Buch. Ferner auf die Häufigkeit der Wiederkehr der gleichen seelischen Erlebnisse. Für die sich an sie anschließenden Gefühle besteht eine an die oben (S. 201) erwähnte Adaptation anklingende Erscheinung: bei häufiger Wiederholung derselben Inhalte wird das mit ihnen verbundene Gefühl schwächer und schwächer; wir stumpfen gegen das öfter Erlebte ab bis zur Gleichgültigkeit. Endlich aber kommt es nicht wenig auch auf die bereits bestehenden, durch irgendwelche anderen Eindrücke geweckten Gefühle an. Der Kummervolle oder der Verdrießliche, sie erleben dieselben Begegnisse mit ganz anderen Gefühlen als der Heitere oder der Hoffnungsvolle.

Die Gefühle sind somit nicht Begleiterscheinungen der Empfindungen und Vorstellungen, die durch diese schon fest bestimmt sind; sie hängen vielmehr zugleich noch ab — und darin liegt ihre große allgemeine Bedeutung — von einem anderen Faktor: nämlich von der Beziehung der einwirkenden objektiven Vorgänge zu *Wohl und Wehe des Organismus* oder der sein Innenleben ausmachenden Seele. Durch die Gefühle erhalten die von der Außenwelt Kunde gebenden Eindrücke die *Bewertung, deren die Seele bedarf, um die objektiven Dinge für den Kampf um die Selbsterhaltung richtig zu verwenden.* Und zwar zeigen die Gefühle der Lust an, daß die sie hervorrufenden Eindrücke oder deren Ursachen unter den gegenwärtigen Umständen dem Organismus oder seinen zunächst in Anspruch genommenen Organen angemessen und förderlich sind, und die Gefühle der Unlust umgekehrt, daß die jeweiligen Einwirkungen unangemessen und schädigend sind.

Durch manche Besonderheiten der Gefühle werden große Verwicklungen der seelischen Bildungen und dadurch wieder große Erschwerungen ihres Verständnisses hervorgebracht. Die sich an Vorstellungen heftenden Gefühle z. B. entlehnen ihren Charakter ursprünglich durchaus von den betreffenden Empfindungen: vorgestellte Prügel sind unangenehm, weil

die wirklich empfangenen es waren. Aber durch die Verknüpfung der Vorstellungen können darin oft vollständige Verkehrungen eintreten: die Erinnerung an ein unangenehmes Erlebnis kann bei aller Peinlichkeit zugleich zu einer Quelle von Lust werden. Weiter aber heften sich die Gefühle, wie erwähnt, nicht nur an einzelne Empfindungen und Vorstellungen, sondern zugleich auch an deren Verhältnisse und Beziehungen, an ihr räumliches Nebeneinander, ihr Nacheinander usw. In jede Mehrheit von Empfindungen und Vorstellungen spielt also eine ungeheure Menge von Gefühlstönungen hinein. So verschieden sie sind, sind sie doch sämtlich Glieder derselben einfachen Mannigfaltigkeit, sämtlich Gefühle verschiedener Grade von Lust und Unlust. Und eben dadurch vereinigen und vereinheitlichen sie sich doch auch wieder bis zu einem gewissen Grade: sie fließen zusammen und unterstützen sich, soweit sie derselben Art, und sie heben sich auf oder kompensieren sich teilweise, soweit sie entgegengesetzter Art sind. Daher das zugleich Einheitliche und doch unerschöpflich Mannigfache solcher Bildungen wie Liebe, Stolz, Ehrgefühl.

Als eine letzte Klasse seelischer Elemente, wie es üblich ist, Triebe und Willensakte zu nennen, besteht keine Veranlassung. Freilich sind auch sie etwas Elementares, aber doch in anderem Sinne als die bisher aufgezählten Gebilde. Worin besteht ein Trieb, z. B. der Nahrungstrieb eines ganz jungen Kindes? Nun, zunächst in stark unlustbetonten Empfindungen, wie Hunger oder Durst, und in mannigfachen reflektorisch hervorgerufenen Bewegungen, wie Schreien, Sichherumwerfen usw. Indem diese geschehen, werden sie bewußt in Empfindungen von Spannungen der Muskeln und Verschiebungen der Glieder, in kinästhetischen Empfindungen also (S. 196), denen dann die Beseitigung der Unlust zu folgen pflegt. Zwei Gruppen von Empfindungen mithin lassen sich hier und so bei jedem Trieb unterscheiden: die eine beliebiger Art und stark gefühlsbetont, die andere herrührend von reflektorischen Bewegungen, die objektiv das Resultat haben, Unlust zu beseitigen oder Lust dauernd zu erhalten; etwas anderes ist für die Seele nicht vorhanden. Indem nun aber solche Triebe und ihre Äußerungen wiederholt erlebt werden, hinterbleiben mit immer größerer Deutlichkeit Vorstellungen von dem befriedigenden Endergebnis des ganzen Prozesses. Schließlich werden diese schon bewußt, wenn der dazu führende Vorgang überhaupt erst einsetzt. Mit dem Auftreten der quälenden Hungerempfindung z. B. stellt das Kind auch schon die Flasche vor, die ihm Sättigung bringt, die Mutter, die mit ihr heraneilt, usw. Damit ist aus dem Triebe ein einfacher Willensakt geworden. Der Wille enthält zunächst den Trieb mit den zu ihm gehörigen Empfindungen und Gefühlen, daneben aber noch ein weiteres: *die geistige Vorwegnahme eines Endgliedes der empfundenen Tätigkeiten, das zugleich als lustvolle Beendigung der gegenwärtigen Unlust oder als Aufrechterhaltung der gegenwärtigen Lust vorgestellt wird.* Der Wille ist der vorausschauend gewordene Trieb. Von neuen

Triebe und Willensakte.

Elementen aber außer den bereits besprochenen kann, wie man sieht, dabei nicht die Rede sein; außer Empfindungen, Lust- oder Unlustgefühlen, Vorstellungen ist nichts vorhanden.

II. Die Grundgesetze des seelischen Geschehens. Die der Seele zugeführten und sie über die Außenwelt unterrichtenden Eindrücke nimmt sie nicht einfach auf, wie sie auf sie eindringen, sondern sie zeigt ihnen gegenüber mannigfache selbständige Verhaltungsweisen, in denen sich eben die Eigenart ihres Wesens und besonders auch ihrer Zwecke bekundet. Im wesentlichen sind ihrer vier zu unterscheiden, die paarweise in einem gewissen Gegensatz zueinander stehen. Sie werden kurz bezeichnet durch die Namen Aufmerksamkeit und Gedächtnis, Übung und Ermüdung.

Aufmerksamkeit.

Ein Schiff, das mehreren verschiedenen Einwirkungen, wie der Kraft seiner Schraube, des Windes, der Strömung, gleichzeitig ausgesetzt ist, folgt ihnen allen zugleich, und der Ort, den es nach einer gewissen Zeit einnimmt, ist derselbe, wie wenn jene einzelnen Kräfte isoliert die gleiche Zeit nacheinander eingewirkt hätten. Sein Verhalten, wie das der äußeren Dinge überhaupt, einem gleichzeitigen Angriff verschiedener Kräfte gegenüber wird beherrscht von dem Gesetz der Resultantenbildung. Völlig anders das Verhalten der Seele. Wenn sie gleichzeitig vieles zu sehen bekommt, wie eine Volksszene auf der Bühne, vieles zu hören, wie die Musik eines Orchesters, und wenn außer den hierin schon enthaltenen Anlässen zum Auftreten von mancherlei Gedanken noch andere auf sie einwirken, wie etwa ein leises Geflüster in der Nachbarschaft, so ist das Ergebnis ganz und gar nicht dasselbe, wie wenn alle diese Einwirkungen zeitlich getrennt voneinander sie träfen. Wird ihr genügend Zeit gelassen, so vermag sie sehend, hörend, vorstellend allen an sie herantretenden Einzelforderungen gerecht zu werden. Soll alles auf einmal geschehen, so ist sie dazu nicht mehr imstande; ihre Leistungsfähigkeit ist begrenzt. Nicht alle Empfindungen und Vorstellungen, deren objektive Ursachen vorhanden sind, werden ihr bewußt. Einzelne besonders günstige Einwirkungen setzen sich durch und rufen die ihnen möglichen Wirkungen auch tatsächlich hervor. Aber es geschieht stets auf Kosten zahlreicher anderer. Und je energischer die Wirkung einzelner Ursachen sich Bahn bricht, d. h. je deutlicher und stärker einzelnes Gesehene oder Gehörte oder Gedachte in der Seele Geltung gewinnt, desto schwächer und unmerklicher werden die Wirkungen der übrigen. Sie sind nicht völlig verloren für die Seele, aber sie machen sich nicht gesondert bemerklich, sondern gehen zu einem mehr oder weniger einheitlichen Totaleindruck zusammen; sie bilden einen diffusen Hintergrund der klar bewußten Erlebnisse.

Man bezeichnet diese Auswahlerscheinung als Enge des Bewußtseins, oder auch — viel häufiger — als Aufmerksamkeit, ihr Gegenteil als

Zerstreutheit. In der ganzen Breite des anorganischen Geschehens ist nichts diesem Vorgange Ähnliches zu finden; das Seelenleben beherrscht und charakterisiert er in jeder seiner Äußerungen. Geistige Arbeit verträgt sich nicht mit dem Anhören von Kindergeschrei; beim Ausmerzen von Druckfehlern kann man nicht auf den Sinn des Geschriebenen achten usf.

Für die populäre Vorstellung besteht das Aufmerken in reinen Willkürakten der Seele. Je nach ihren Interessen „wendet sie ihre Aufmerksamkeit“ diesen Dingen zu und von jenen ab. Es bedarf keiner Worte, daß eine so mythologische Auffassung unmöglich ist. Die Bevorzugungen und Vernachlässigungen, in denen das Aufmerken und Zerstreutsein besteht, sind streng gesetzmäßige Folgen bestimmter Eigentümlichkeiten oder bestimmter Beziehungen der die Seele treffenden Eindrücke. Von diesen sind namentlich zwei von Bedeutung.

Erstens der Gefühlswert der Eindrücke. Stark lustbetonte oder unlustbetonte Empfindungen und Vorstellungen setzen sich in der Seele leichter durch, machen sich stärker geltend als indifferente Erlebnisse. Was in meiner Nähe Gutes oder Schlimmes über mich selbst gesprochen wird, höre ich leicht, auch wenn es leise geäußert und also physisch nur schwer vernehmbar ist. Alles was man als Weckung der Aufmerksamkeit durch Interesse bezeichnet, gehört hierher. Denn Interesse ist nichts als ein Gefühl der Lust, hervorgebracht durch das Entgegenkommen, das ein neu auftretender Eindruck bei früher erworbenen Vorstellungen findet. Nun sind die Gefühle der Lust und Unlust, wie vorhin gezeigt, Symptome des der Seele und dem Organismus Förderlichen und Schädlichen. Somit werden von den auf die Seele einwirkenden und sie über die Außenwelt unterrichtenden Eindrücken vorwiegend diejenigen für sie wirksam, die für sie selbst, für ihr Wohl und Wehe von besonderer Wichtigkeit sind.

Eine zweite Ursache für das Aufmerken ist die Verwandtschaft der an die Seele herantretenden Eindrücke mit dem zurzeit gerade in ihr Vorhandenen. Wenn bestimmte Vorstellungen im Bewußtsein sind, so erzwingen sich neben ihnen besonders leicht solche Empfindungen Beachtung, die das in jenen Vorstellungen Gedachte in sinnlicher Wirklichkeit enthalten, sowie solche Vorstellungen, die jene vorhandenen näher ausführen oder mit ihnen verwandt sind. Das leichtere Bewußtwerden dessen, was man beobachtet, beruht z. B. hierauf. Außer dem Wohl und Wehe der Seele ist es also die Beziehung zu dem jeweilig in ihr herrschenden Gedankenlauf, die die Auswahl unter den auf sie andringenden Einwirkungen bestimmt.

Die Aufmerksamkeit ist eine Erscheinung der Auswahl und Einschränkung. Aber in glücklicher Ergänzung dieser ersten Gesetzmäßigkeit wird die Seele nun von einer zweiten beherrscht: sie geht gleichzeitig auch über das durch äußere Ursachen von ihr Geforderte hinaus und leistet unter Umständen weit mehr, als direkt von ihr verlangt wird. Wenn nämlich das, was sich zurzeit in der Seele durchsetzt und zum Gedächtnis.

Bewußtsein gelangt, in gleicher oder ähnlicher Gestalt früher schon einmal von ihr erlebt worden ist, so ergänzt und bereichert sie es jetzt durch Vorstellungen von dem, was früher damit verbunden war oder darauf folgte, ohne daß doch die früheren Ursachen des Verbundenen jetzt vorhanden zu sein brauchen. Sehe ich den Himmel sich verdunkeln und die Bäume sich biegen unter der Gewalt des Sturmwindes, so weiß ich, es folgt ein Gewitter. Riecht es nach Karbol oder Jodoform, so sehe ich mich um nach jemand mit einem Verbande. Überall erweitert und vervollständigt sich mir das unmittelbar Gegebene auf Grund früherer Erfahrungen.

Die allgemeine Fähigkeit der Seele zu diesem Verhalten bezeichnet man als Gedächtnis, seine Äußerung als Reproduktion oder Assoziation. Die ungeheure Wichtigkeit dieser Leistung liegt auf der Hand. Die Natur wiederholt sich. Was sie in Begleitung oder als Folgeerscheinung gewisser Umstände früher gebracht hat, bringt sie bei Wiederkehr der gleichen oder ähnlichen Umstände auch wieder; nicht ausnahmslos, aber doch überwiegend häufig. Indem nun die Seele das früher Dagewesene in Gedanken reproduziert, besitzt sie zumeist eine Kenntnis des objektiv Vorhandenen, noch ehe es direkt auf sie eingewirkt hat; und so vermag sie sich auch in ihren Gegenwirkungen dem räumlich und zeitlich Entlegenen anzupassen und im Kampf mit den Dingen Umsicht und Voraussicht zu betätigen.

Natürlich besteht nun für eine Seele von einigermaßen ausgedehnten Erfahrungen für jedes Erlebnis, das sie gerade erfüllt, eine große Vielheit von Reproduktionsmöglichkeiten. Ein Blatt Papier, wie ich es gerade vor mir sehe, oder Gedanken, wie sie mich jetzt gerade beschäftigen, sind mir in zeitlicher Verknüpfung mit zahlreichen verschiedenen Dingen schon vorgekommen, sie haben auch Beziehungen der Ähnlichkeit nach verschiedenen Seiten hin. Welche Wege unter den zahlreichen als möglich erscheinenden wird mein Vorstellen nun wirklich einschlagen? Das hängt von einer großen Anzahl verschiedener Einflüsse ab. Aber es ist stets die streng gesetzmäßige Resultante des Wettbewerbs zahlreicher, je nach Umständen verschieden starker Faktoren. In den letzten Jahrzehnten hat man die meisten von diesen der experimentellen Untersuchung zu unterwerfen verstanden und dabei sowohl manches gesichert und als fundamental nachgewiesen, was aus früheren, aber weniger zuverlässigen Erfahrungen schon bekannt war, als auch manches Neue gefunden.

Einiges davon sei kurz berührt.

Besonders leicht reproduziert unter sonst gleichen Umständen wird das jüngst bewußt Gewesene. In der ersten Zeit nach der Vergegenwärtigung oder Einprägung eines Inhaltes tritt er oft bei so geringfügigen Anlässen wieder ins Bewußtsein, daß er dauernd zu beharren scheint (Perseveration). Danach vermindert sich die Reproduktionsmöglichkeit mit großer Schnelligkeit; die Sache wird vergessen. Weiterhin aber

schreitet dieser Prozeß dann mit einer erstaunlichen Langsamkeit fort: noch nach mehr als 20 Jahren konnte ich z. B. sichere Nachwirkungen von dem einmaligen Erlernen eines Gedichtes nachweisen. Es geht also so leicht nichts völlig für die Seele verloren, wenn es auch sehr bald schon nicht mehr aus freien Stücken reproduziert werden kann.

Das wichtigste Mittel für die Sicherung der Reproduktion eines bestimmten Inhalts ist, abgesehen von der Konzentration der Aufmerksamkeit auf ihn, seine öftere Wiederholung. Die nähere Untersuchung dieses Faktors ist besonders häufig geschehen und hat u. a. die wertvolle Bestätigung eines durch die Praxis des Unterrichts längst als zweckmäßig gefundenen Verfahrens ergeben. Um die Einprägung und längere Festhaltung eines Stoffes zu sichern, ist es nicht vorteilhaft, sie durch massenhafte einmalige Häufung von Wiederholungen erzwingen zu wollen, sondern vielmehr, die Wiederholungen je in geringerer Häufigkeit über eine längere Zeit zu verteilen, also wieder und wieder zu dem Stoff zurückzukehren und ihn, wenn auch jedesmal nur mit einigen Wiederholungen, immer aufs neue der Seele vorzuführen. Stetige Repetitionen sind mithin für die Gewinnung dauernder Herrschaft über einen Stoff unerläßlich, und eine auf kürzere Zeit zusammengedrängte, wenn auch viel intensivere Beschäftigung mit ihm vermag ihren Wert nicht zu ersetzen.

Daß die Gedächtnisbegabung verschiedener Individuen eine höchst verschiedene ist, hat man natürlich zu jeder Zeit bemerkt. Aber auch hier ist wieder erst durch neuere Untersuchungen einige Aufklärung gebracht worden über die Arten der vorkommenden Verschiedenheiten, sowie — zum Teil wenigstens — über ihre tiefere Begründung. U. a. gehört die Verschiedenheit der sogenannten Gedächtnis- oder Auffassungstypen hierher. Die verschiedenen Arten von Empfindungen, wie Töne, Farben usw., haben für das Vorstellungsleben der verschiedenen Individuen vielfach eine sehr verschiedene Bedeutung. Die einen (visueller Typus) bevorzugen Gesichtsvorstellungen. Sie reproduzieren Formen und Farben leicht und mit großer Lebhaftigkeit, sehen das bloß Gedachte gleichsam halb sinnlich vor sich und vermögen es nach rechts und links, nach oben und unten zu verfolgen und deutlich zu unterscheiden. Bei anderen (auditiver Typus) spielen Gehörsvorstellungen eine bevorzugte Rolle, wieder bei anderen (motorischer Typus) die von Bewegungen, besonders der Sprachorgane, herrührenden Vorstellungen. Extreme Fälle dieser verschiedenen Einseitigkeiten sind selten; im allgemeinen handelt es sich nur um ein gewisses Überwiegen einer Vorstellungsart. Natürlich aber bedingen nun diese individuellen Unterschiede mannigfache Verschiedenheiten in den Äußerungen des Gedächtnisses. Der ausgeprägt Visuelle verwechselt z. B. bei der Reproduktion leicht ähnlich aussehende Elemente, der Auditive leicht ähnlich klingende.

Bei häufiger Wiederkehr derselben Anforderungen an die Seele entspricht sie ihnen mit immer größerer Vollkommenheit und doch zugleich Übung.

mit immer geringerem Kraftaufwand. Diese Erscheinung wird als Übung bezeichnet. Sie äußert sich auf verschiedene Weise. Auf dem Gebiet des sinnlichen Empfindens besteht sie in einer Verfeinerung der Leistungen: auch schwächere Reize werden noch gehört, gesehen, geschmeckt usw., namentlich werden geringere Unterschiede der Farben, Töne, Berührungen usw. noch wahrgenommen und richtig beurteilt, wenn die objektiven Einwirkungen häufiger als wenn sie seltener erfolgen. In anderen Fällen finden wir eine Erweiterung der Leistung: ein Akt der Aufmerksamkeit umfaßt eine größere Fülle von in Betracht kommenden Gedanken; die Gesamtheit der dauernd im Gedächtnis sozusagen aufbewahrten und also reproduktionsfähigen Vorstellungen nimmt bis zu einem gewissen Grade zu usw. Wieder in anderen Fällen bewirkt die Übung eine Beschleunigung der Leistungen: die gleiche Zahl von wahrnehmbaren Einzelheiten wird rascher überblickt, die gleiche Zahl von Elementen in geringerer Zeit dem Gedächtnis eingeprägt oder reproduziert; die Schnelligkeit des Lesens, des Denkens, der Ausführung von Bewegungen steigert sich.

In der Erscheinung der Übung haben wir mithin eine wunderbare Vervollkommnung der Anpassung der Seele an die Umgebung, in der sie ihre Selbsterhaltung erstrebt. Durch die Assoziation paßt sie sich den häufig wiederkehrenden Vorgängen an, indem sie deren Verwicklungen und Verlauf vorwegnimmt, noch ehe diese für sie sinnliche Wirklichkeit gewonnen haben. In der Übung betätigt sie eine noch weitergehende Anpassung an die besonders häufigen und im ganzen dadurch wohl besonders wichtigen Vorgänge.

Ermüdung. Wenn die Wiederholungen einer seelischen Leistung in größerer Häufigkeit unmittelbar aufeinander folgen, so rufen sie die Erscheinung der Ermüdung, d. h. eine zunehmende Verschlechterung der Leistung, hervor. Die Empfindlichkeit für äußere Reize und für ihre Unterschiede wird stumpfer; die Aufmerksamkeit läßt sich weniger energisch konzentrieren und ist zugleich weniger umfassend; die Aufnahme neuer Vorstellungen in das Gedächtnis ist erschwert usw.

Die Ermüdung ist offenbar eine Schutz- und Abwehrmaßregel der Seele. Längere und zugleich stärkere Inanspruchnahme durch eine bestimmte Art von Leistungen würde sie schädigen; sie vermag den Anforderungen auch nicht mehr gerecht zu werden und entzieht sich ihnen daher. Bei der Kontinuität der organischen Einrichtungen aber kann sie das Zuviel nicht erfolgreich abwehren, wenn sie nicht schon bei dem Wenig einen Anfang macht. Die ersten Spuren der Ermüdung zeigen sich daher schon bald nach dem Beginn einer mehrfach wiederholten geistigen Tätigkeit, und zwar zunächst in einer zunehmenden Beeinträchtigung der Übungsfortschritte. Nicht selten führt das zu der auffallenden Erscheinung, daß eine selbst für längere Zeit unterbrochene Tätigkeit unmittelbar nach ihrer Wiederaufnahme besser vollzogen wird als am Ende

der vorangegangenen Übungsperiode. Die vorher erworbene Übung besteht dann, wenn auch etwas abgeschwächt, fort; die Ermüdung aber, durch die ihre Wirkungen vorher teilweise verdeckt waren, ist verschwunden, und es entsteht der paradoxe Anschein, als ob die Befähigung zu der Tätigkeit in der übungsfreien Zwischenzeit Fortschritte gemacht hätte.

Die große praktische Bedeutung, die die Ermüdung durch ihre Beziehung zur Schädigung des Seelenlebens und des Organismus besitzt, hat in den letzten Jahren zu zahlreichen Untersuchungen ihres näheren Verhaltens geführt. Namentlich die durch den Schulunterricht bewirkte Ermüdung hat die Geister viel beschäftigt. Aber befriedigende Aufklärung hierüber hat bei der großen Verwicklung der Dinge erst in geringem Maße gewonnen werden können. Vor allem ist es die Frage geeigneter Prüfungsmethoden, die hier Schwierigkeiten bereitet. Außerdem aber: wenn auch in einem bestimmten Falle geistige Ermüdung auf irgendwelche Weise unzweifelhaft als vorhanden festgestellt ist, so fehlt uns einstweilen noch jede Möglichkeit zu entscheiden, ob und wann sie nun als schädlich betrachtet werden muß.

III. Die seelischen Gegenwirkungen. Die von der Außenwelt kommenden und von der Seele teils auslesend teils bereichernd aufgenommenen Eindrücke rufen nun zugleich zahlreiche Gegenwirkungen hervor, die als Bewegungen der körperlichen Organe zutage treten und wieder an die Außenwelt übergehen. Unter den Verwicklungen des ausgebildeten Seelenlebens ist dieser Zusammenhang oft verdunkelt. Aber ursprünglich besteht er durchaus. Von Hause aus wird jede Einwirkung der Außenwelt auf die Seele von dieser mit mannigfachen Bewegungen beantwortet: Bewegungen der vermittelnden Sinnesorgane, der Arme und Beine, des Kopfes, der Sprachwerkzeuge, auch Bewegungen innerer Organe, wie des Herzens und der Blutgefäße, der Lunge usw.

Erhaltungsbewegungen. Diese Bewegungsreaktionen haben, abgesehen von den sogenannten Ausdrucksbewegungen, einen zwiefachen Charakter. Die einen zielen direkt ab auf die Erhaltung des Organismus. Die für ihn im ganzen oder für seine Organe förderlichen Reize werden festgehalten, zu längerer Einwirkung veranlaßt oder direkt in den Körper aufgenommen. Schädliche und störende Reize dagegen werden abgewehrt und der Körper wird ihrer weiteren Einwirkung möglichst entzogen.

Spielbewegungen. Daneben aber gibt es noch eine zweite Klasse ursprünglicher Bewegungsreaktionen. Wenn eine Katze eine Maus erblickt, so erhascht sie sie und frißt sie auf; das ist zweckmäßig für ihre Erhaltung. Aber in der Regel läßt sie sie vorher noch einige Male laufen und erhascht sie wieder, obwohl dabei doch eine gewisse Möglichkeit des Entwischens besteht. Und wenn sie ein Garnknäuel oder eine rollende Kugel erblickt, so behandelt sie diese mit Haschen und Loslassen ganz ähnlich wie eine Maus,

obwohl sie über ihre Ungenießbarkeit doch sogleich im klaren sein muß. Ganz ebenso beantwortet auch der Mensch außer mit Erhaltungsreaktionen wie den vorhin erwähnten eine große Fülle der ihn treffenden Eindrücke mit Bewegungen, denen ein unmittelbarer Wert für seine Erhaltung gar nicht zukommt: Strampeln und Zappeln, Zerreißen und Zusammensetzen, Herumbalgen usw. Menschen und Tiere kämpfen nicht nur mit den Dingen, sie *spielen* auch mit ihnen. Was in solchem Spielen verwirklicht wird und seinen Sinn ausmacht, ist die *Betätigung ihrer Organe und ihrer Kräfte, die Ausbildung, Übung und Erhaltung der ihnen verliehenen Fähigkeiten*. Die in dem Spiel betätigten Kräfte und Fähigkeiten sind aber natürlich keine anderen als die auch für den Kampf mit der Außenwelt in Betracht kommenden. Indem sie also betätigt und dadurch geübt werden, wird der Spielende zugleich auch für seine Erhaltung geschickter gemacht. Die Spielbewegungen, obwohl ihrem Charakter und nächsten Zwecke nach von den Erhaltungsbewegungen verschieden, sind also doch zugleich als Vorbereitungen und Übungen für diese aufzufassen.

Erhaltungsbewegungen und Spielbewegungen sind in großer Mannigfaltigkeit dem Organismus angeboren. Sie bilden eine reiche Mitgift für ihn in seinem Verhalten gegenüber den äußeren Eindrücken. Für die Seele freilich sind sie dabei zunächst sozusagen etwas Draußenstehendes. Vermöge bestimmter Verknüpfungen der nervösen Bahnen werden die einzelnen Einwirkungen mit bestimmten allemal gleichen Reaktionen beantwortet, reflektorisch, ohne daß das Bewußtsein bei dem Erteilen dieser Antworten eine Rolle spielt. Außerdem laufen sie lediglich in einfachen Reihen hintereinander ab. Ein gewisser Eindruck ruft eine gewisse Bewegung hervor: der Anblick eines Gegenstandes z. B. sein Ergreifen und Hinführen zum Munde. Dadurch verändert sich irgend etwas in der Umgebung oder in dem Verhältnis des Organismus zu ihr — der Gegenstand etwa schmeckt bitter — und diese Veränderung gibt unter Umständen Anlaß zu einer neuen Bewegung. In beiden Hinsichten treten nun allmählich Veränderungen ein: die ursprünglich rein reflektorisch den seelischen Vorgängen sich anschließenden Bewegungen werden in gewisser Weise in das seelische Getriebe hineingezogen; zugleich werden sie in mannigfacher Weise verwickelt zu Bewegungen, die gleichzeitig mehreren Eindrücken oder auch objektiv noch gar nicht verwirklichten Eindrücken Rechnung tragen, zu sogenannten *Handlungen*.

Beziehung der Bewegungen zum Seelenleben.

Die Ursachen dieser Veränderungen liegen in zwei besonderen Beziehungen der Seele zu den durch ihren Körper geschehenden Bewegungen. Die eine geht gewissermaßen zu der Seele hin: *wenn irgendwelche der ursprünglich rein reflektorischen Bewegungen geschehen, so werden sie wahrgenommen, zum großen Teil wenigstens; sie haben nicht seelische Ursachen, aber seelische Wirkungen.* Zum Teil werden sie gesehen, zum Teil geben sie zu Hautempfindungen Anlaß,

vor allem und durchweg werden sie für die Seele von Bedeutung als kinästhetische Empfindungen (S. 197), also durch die der materiellen Vermittlung der Gelenke, Sehnen, Muskeln entstammenden Eindrücke. Natürlich assoziieren sich nun diese kinästhetischen Empfindungen mit den gleichzeitig in der Seele sonst noch hervorgerufenen Eindrücken optischer, akustischer u. a. Art, und wenn hinterher einmal diese anderen Eindrücke wiederkehren, ohne daß die sie vorher begleitende Bewegung stattfindet, so wird doch der ihr entsprechende kinästhetische Bewußtseinsinhalt als Vorstellung reproduziert. Das aber ist nun von Bedeutung für die zweite Gesetzmäßigkeit, die sozusagen von der Seele fortgeht: *kinästhetische Vorstellungen haben eine Tendenz, eben die Bewegungen wieder hervorzurufen, denen sie selbst ihre Entstehung verdanken; der bloße Gedanke daran, wie einem bei Ausführung einer bestimmten Bewegung zumute ist, bewirkt bei genügender Lebhaftigkeit die Bewegung selbst.* Das unwillkürliche halblaute Aussprechen lebhaft gedachter Worte, das Wiegen des Körpers oder doch des Kopfes beim Anhören einer Tanzmelodie, die Mitbewegungen, durch welche Billard- und Kegelspieler den abirrenden Bällen die lebhaft gewünschte Richtung angeben, erläutern diese Gesetzmäßigkeit.

Vermöge dieser beiden Beziehungen werden nun also die ursprünglich bloß reflektorischen Bewegungen zugleich selbst zu seelischen Erlebnissen und zu Betätigungen der Seele. Ein Kind erblicke etwas Glitzerndes, Weißes, ergreife es und führe es, wie die Kinder tun, reflektorisch zum Munde. Zufällig ist das Ergriffene ein Stück Zucker; es schmeckt ausgezeichnet und wird von dem Kinde saugend festgehalten und assimiliert. Alle die dabei erlebten Eindrücke, das Aussehen des Gegenstandes, die Arm- und Handbewegungen, der intensiv lustvolle Geschmack und die Saugbewegungen, liegen nun einander zeitlich so nahe, daß sie sich miteinander assoziieren, um so fester, je häufiger ähnliche Erfahrungen gemacht werden. In späteren Fällen wird daher das Kind beim Anblick eines Stückes Zucker sogleich dessen angenehmen Geschmack sowie die von den Arm- und Saugbewegungen herrührenden Empfindungen, die mit ihm verknüpft waren, in der Vorstellung vorwegnehmen, und diese Vorstellungen werden mehr oder weniger starke Ansätze zu den entsprechenden Bewegungen auslösen — der Arm wird sich ausstrecken, Mund und Zunge werden Saugbewegungen machen — auch wenn der Zucker zufällig so liegt, daß er gar nicht ohne weiteres ergriffen werden kann, sondern nur von weitem gesehen wird. Dann *will das Kind den Zucker haben*, d. h. die ursprünglich rein äußerlich dem Eindruck sich anschließenden Bewegungen und deren Effekte gehen jetzt sozusagen erst durch die Seele hindurch, als Vorstellungen wenigstens, und ihre objektive Verwirklichung wird unter Fortbestehen des ursprünglichen Reflexmechanismus mitbedingt durch diese seelische Vorwegnahme. Auf ähnliche Weise werden Nebenerfahrungen und Folgeerfahrungen, die bei der

Ausführung von Bewegungen gemacht werden, für die Seele von Bedeutung, und die ihnen angemessenen Bewegungsreaktionen greifen nun verändernd ein in die durch den Haupteindruck bewirkten. Die Bewegungen werden nicht mehr blindlings drauflos ausgeführt, sondern sie geschehen mit Anpassung an die geistig vorweggenommenen Folgen; sie werden umsichtiger und weitsichtiger.

C. Verwicklungen des Seelenlebens.

I. Die Wahrnehmung. In jedem Augenblick ihres wachen Daseins wird der Seele eine große Fülle äußerer Eindrücke zugeführt; Augen und Ohren, die Haut und die übrigen Sinne sind unausgesetzt tätig, sie über die Vorgänge der Außenwelt und die Veränderungen ihres eigenen Körpers auf dem Laufenden zu erhalten. Aber was sie nun tatsächlich erlebt als Resultat der empfangenen Einwirkungen, ist sehr erheblich verschieden von der Summe der Empfindungen, die durch jene äußeren Reize an und für sich hervorgerufen werden könnten, d. h. von dem, was der Seele zum Bewußtsein kommen würde, wenn sie bloß eine sinnliche Organisation besäße; es ist zugleich mitbestimmt durch die ganze übrige Gesetzmäßigkeit des Seelenlebens. Im Unterschied von dem bloßen isoliert gedachten Empfinden bezeichnen wir dieses tatsächliche Erlebnis als Wahrnehmung.

Wie anders sieht ein Zeitungsblatt aus, wenn man es aufrecht, als wenn man es verkehrt in die Hand nimmt. In dem einen Falle, bei verkehrter Betrachtung, eine diffuse Vielheit unverständlicher Einzelheiten, im anderen bestimmte und bekannte Dinge, sinnvoll geordnet zu einzelnen Gruppen oder einem größeren Ganzen. Das erste ist das im wesentlichen durch die bloße Tätigkeit der Sinne zustande gebrachte Resultat. Das andere ist das unter normalen Umständen von der entwickelten Seele wirklich Erlebte. Die Verschiedenheit zwischen beiden aber beruht auf dem Walten von Aufmerksamkeit, Gedächtnis und Übung.

Auswählender Charakter des Wahrnehmens. In jedem Wahrnehmungsakt kommt zunächst viel weniger zum Bewußtsein, als nach den jeweilig auf die Seele einwirkenden objektiven Reizen an sich möglich wäre. Je nach dem Gefühlswert der Einwirkungen, nach den bisherigen Erfahrungen der Seele, nach den sie augenblicklich erfüllenden Gedanken machen sich einzelne Inhalte vorwiegend geltend auf Kosten zahlreicher anderer, deren objektive Ursachen gleichfalls vorhanden sind und die Sinnesorgane affizieren. Nur einen kleinen Teil der Dinge, die sich in jedem Moment auf meiner Netzhaut abbilden, nehme ich mit vollem Bewußtsein wahr und auch diese nur nach einigen ihrer Eigentümlichkeiten; und wenn ich nun gerade sichtbare Dinge wahrnehme, dann bleiben die gleichzeitig vorhandenen hörbaren oder tastbaren leicht unbeachtet.

Dafür aber enthält die Wahrnehmung andererseits wieder viel mehr, als nach den einwirkenden objektiven Reizen allein möglich wäre: die Seele bereichert und durchwebt die rein sinnlich in ihr sich durchsetzenden Eindrücke sogleich mit mannigfachen Vorstellungen auf Grund ihrer früheren Erfahrungen. Was sie unter ähnlichen Umständen wie den gegenwärtigen früher regelmäßig oder häufig erlebt hat, das denkt sie jetzt ausdeutend in das sinnlich Gegebene hinein oder ergänzend zu ihm hinzu, um so lebhafter und zwangsmäßiger, je häufiger jene Erfahrungen gewesen sind. So sehen wir den Dingen ohne weiteres an, wie sie sich anfassen oder wie sie schmecken, ob sie heiß oder kalt, schwer oder leicht sind, obwohl die sinnlichen Augen das natürlich gar nicht lehren können. Alles Sehen oder Hören von Entfernungen der Dinge von unserem Körper beruht auf solchen Ausdeutungen sinnlicher Zeichen, etwa der Größe oder der Färbung von Gegenständen oder der Stärke von Geräuschen, durch hinzuassoziierte Vorstellungen auf Grund früherer Erfahrungen. Aber überhaupt alles Kennen der Dinge, ihrer Eigenschaften und ihrer Namen, alles Verstehen ihrer Bedeutung und ihres Gebrauchs besteht in nichts anderem als in dem Hinzudenken der früher durch die verschiedenen anderen Sinne von ihnen gewonnenen Eindrücke. Pathologische Fälle sind lehrreich für den Vorgang. Durch krankhafte Prozesse im Gehirn werden jene assoziativen Bereicherungen bisweilen gestört; dann haben wir, wie sonst nur in der ersten Lebenszeit, ein rein sinnliches Empfinden ohne ein Erkennen und Verstehen der Objekte. Gewisse Kranke z. B. sind ohne nachweisbare Schädigung der Hautempfindlichkeit gleichwohl außerstande, Gegenstände durch bloßes Betasten zu erkennen (Tastlähmung); sobald man ihnen aber erlaubt, sie anzusehen, wissen sie, womit sie zu tun haben.

Bereichernder Charakter des Wahrnehmens.

Charakteristisch für die Wahrnehmung aber ist noch eine dritte Eigentümlichkeit; es kommt uns in ihr eine ganz andere Gliederung der Dinge zum Bewußtsein, als die bloßen Empfindungsreize bewirken würden. Auch bei dem Anblick einer verkehrt gehaltenen Zeitung oder eines auf dem Kopf stehenden Bildes werden innerhalb des Ganzen einzelne Teile unterschieden. Aber es geschieht nach rein äußerlichen Gesichtspunkten. Die durch leere Zwischenräume voneinander getrennten oder etwa die schwarz eingerahmten Partien kommen in einer gewissen Sonderung zum Bewußtsein, ebenso zusammenhängende Flächen gleicher oder ähnlicher Färbung; aber das, was wir die sachliche Zusammengehörigkeit der Dinge nennen, spielt dabei gar keine Rolle. Ganz anders bei der Wahrnehmung des ausgebildeten Bewußtseins. Bei einem flüchtigen Blick in ein Zimmer unterscheide ich ohne weiteres Tische, Stühle, Bilder usw. als einheitliche selbständige Dinge, ebenso bei einem Blick ins Freie einzelne Häuser, Bäume, Wege usw. Aber es geschieht nicht mehr wegen des bloßen räumlichen Zusammenhanges der Teile dieser Dinge oder wegen anderer nebensächlicher Eigentümlichkeiten. Vielmehr

Gliedernder Charakter des Wahrnehmens.

fassen wir die Reizgruppen zusammenschließend und sondernd nach ihrer Zusammengehörigkeit auf, d. h. nach den Verbänden, in denen sie regelmäßig zusammen vorzukommen pflegen. Und wir verfahren so vermöge der Nachwirkung der Erfahrungen, in denen wir das regelmäßig Zusammenbleibende und das nur gelegentlich einmal Zusammengeratene kennen gelernt haben.

Die anscheinend so einfache und rein passive Aufnahme der äußeren Eindrücke in der sinnlichen Wahrnehmung ist also in Wahrheit ein recht verwickelter Vorgang. Die ganze Seele steckt dahinter und arbeitet auf solche Weise an der Verwirklichung ihrer Zwecke. In der weit überwiegenden Mehrzahl der Fälle gelingt es ihr auch, diese zu erreichen. Allein doch nicht ausnahmslos. Unter Umständen entstehen vielmehr gerade aus jenen gesetzmäßigen Betätigungen eigentümliche Verfehlungen des, wie man sagen darf, eigentlich Erstrebten, die als unvermeidliche Nebenwirkungen infolge der großen Verwicklung der Dinge anzusehen sind.

Sinnestäuschungen. Das häufig Dagewesene ist, wie früher schon gesagt, auch das in der Regel Wiederkehrende. Wenn also die Seele bei der Wahrnehmung einzelner Glieder einer häufig erlebten Gruppe von Eindrücken die übrigen als Vorstellung hinzuerzeugt, noch ehe ihre sinnlichen Ursachen auf sie eingewirkt haben, so ist das eine sehr zweckmäßige Vorwegnahme der objektiven Wirklichkeit. Aber die Natur geht nun doch ihre eigenen Wege. Wenn sie auch das früher von ihr Gebrachte in der Regel wiederbringt, sie tut es nicht ausnahmslos. Die Verwicklungen ihres Geschehens bringen nicht selten auch Abweichungen hervor: Wiederkehr einzelner Umstände eines Vorganges in einer anderen als der überwiegend häufigen Verknüpfung. An diesen Abweichungen muß die Seele notwendig straucheln. Das ist der Fall in den sogenannten Sinnestäuschungen. Wenn ich als Bewohner des Flachlandes auf klar und deutlich vor mir liegende Gegenstände zugehe, so habe ich sie nach verhältnismäßig kurzer Zeit in greifbarer Nähe. Allein im Hochgebirge sehen die Gegenstände auch in großen Entfernungen noch klar und deutlich aus, und wenn ich nun auf Grund meiner weit überwiegenden Alltagserfahrungen ihnen eine geringere Entfernung andenke und andenken muß, so täusche ich mich. Ein Widerspruch also zwischen der durch die Gesetzmäßigkeit des Seelenlebens bedingten Vorwegnahme der objektiven Wirklichkeit und der durch die Gesetzmäßigkeit der Natur ausnahmsweise einmal abweichend gestalteten objektiven Wirklichkeit: das ist der allgemeine Typus der Sinnestäuschungen.

II. Die Erinnerung. Die Abstraktion. Wenn die geeigneten Ursachen in der Seele wirksam werden, um frühere, assoziativ mit ihnen verbundene Wahrnehmungen als Vorstellungen zu reproduzieren, so geschieht ganz das gleiche wie bei der Einwirkung äußerer Reize. Jene Ursachen setzen die ihnen an sich mögliche Wirkung, nämlich die getreue

Wiederbelebung des früheren Erlebnisses, immer nur durch unter gleichzeitiger Mitbestimmung durch die Eigenart der Seele, d. h. die Erinnerungen sind geradeso wie die Wahrnehmungen selbst durchgängig mitbedingt durch die verschiedenen Gesetzmäßigkeiten des Seelenlebens.

Sie sind also zunächst lückenhafter und eingeschränkter als die Wahrnehmungen und entfernen sich mithin in bezug auf Vollständigkeit noch mehr als diese von dem Reichtum der objektiven Reize, die ihre äußeren Ursachen bilden. Man vergegenwärtige sich eine Landschaft, ein Straßenbild, eine bekannte Person; stets fehlen eine große Menge von Einzelheiten, auch von solchen, die bei der Wahrnehmung selbst seinerzeit sicher zum Bewußtsein kamen. Zugleich aber sind die Erinnerungen auch wieder reicher als die Wahrnehmungen. Sie enthalten Zusätze und Ausdeutungen, die aus anderen ähnlichen Wahrnehmungen assoziativ in sie hineingetragen werden, wie wenn etwa das Erinnerungsbild einer Landschaft durch einen Turm bereichert wird, der in Wirklichkeit an dieser Stelle nicht vorhanden war. Und endlich werden sie beeinflußt und mehr oder weniger umgewandelt durch anderweitige in der Seele hervorgerufene Vorstellungen, so durch Fragen über das Wahrgenommene, durch die bestimmte Vorstellungen nahegelegt werden (Suggestivfragen), durch den Wunsch Eindruck zu machen, zu imponieren u. a. Erinnerungsbilder sind also nicht nur gelegentlich und ausnahmsweise, sondern — wie man neuerdings auch durch direkte Versuche über Erinnerungstreue bestätigt hat — ganz naturgemäß und gesetzmäßig ungenaue Wiedergaben des Wahrgenommenen, obschon sie natürlich nur selten, zumal bei der Übereinstimmung mehrerer voneinander unabhängiger Beobachter, ganz und gar unzuverlässig sind.

Auf jenen Ausdeutungen und Umgestaltungen der Erinnerungsbilder durch hineinassoziierte oder neben ihnen bestehende Vorstellungen beruht die sogenannte Phantasie, keine neue und von den anderen abzulösende Grundfunktion der Seele also, sondern ein Resultat derselben elementaren Betätigungen, die, in anderen Verhältnissen zusammenwirkend, die ihr insgemein entgegengesetzte Erinnerung liefern. Hier soll indes nicht diese Seite der Sache, sondern vielmehr die zuerst erwähnte Lückenhaftigkeit der reproduzierten Vorstellungen etwas weiter verfolgt werden.

Entstehung abstrakter Vorstellungen.

Sie beruht zunächst wie die der Wahrnehmungen auf der auswählenden Tätigkeit des Aufmerkens. An den Dingen, die uns in der Wahrnehmung zum Bewußtsein kommen, interessiert nicht alles in gleicher Weise. Dem Kinde z. B. ist an einer Taschenuhr, wenn es auch manches andere daran bemerkt, vor allem das Ticken und das Glitzern des goldenen Gehäuses interessant, an einem Hunde das furchterweckende Bellen oder die Vierbeinigkeit. Wenn nun die Wahrnehmungen der Uhr oder des Hundes zugleich häufig mit irgendeinem anderen und stets gleichen Eindruck verbunden vorgekommen sind und dann später einmal durch die Wiederkehr dieses Zeichens als Vorstellungen reproduziert werden, so

werden diese Reproduktionen bei weitem nicht alles enthalten, was in der Wahrnehmung bewußt wurde, sondern nur einen Auszug daraus, eben jene vorwiegend interessierenden Einzelheiten, z. B. die bloße Vorstellung des Tickens oder des Bellens.

In ähnlicher Weise aussondernd aber wirkt ein anderer Umstand: die Tatsache nämlich, daß die Reizgruppen der Außenwelt und damit auch die von ihnen hervorgerufenen Wahrnehmungen weder immer genau dieselben noch auch immer völlig andere sind, sondern in einer gewissen Mischung von Gleichheit und Verschiedenheit wiederkehren. Die übereinstimmenden Züge gleichartiger Gebilde müssen naturgemäß ungleich häufiger wahrgenommen werden als die nicht übereinstimmenden, da jene immer vorhanden sind, diese nur in einzelnen Fällen. Daher drängen sich die gemeinsamen Glieder auch bei der Reproduktion stärker in den Vordergrund; sie werden leichter vorgestellt als die anderen; diese dagegen stören sich wechselseitig wegen ihrer großen Anzahl. Und bei der Wiederkehr eines mit ähnlichen Wahrnehmungen assoziierten gleichen Zeichens werden daher die übereinstimmenden Glieder mehr und mehr von den nicht übereinstimmenden abgetrennt und für sich allein vorgestellt.

Die Gesetzmäßigkeiten des Seelenlebens bewirken somit für das Vorstellen einen eigenartigen Effekt: sie lösen es ab in unvergleichlich höherem Maße, als bei der Wahrnehmung der Fall ist, von den zufällig gegebenen Verbänden der äußeren Eindrücke und bringen Vorstellungen hervor, sei es bloß von einzelnen hervorstechenden Zügen der wahrgenommenen Dinge (abstrakte Vorstellungen), sei es von den einer Gruppe objektiver Dinge gemeinsamen Zügen (Allgemeinvorstellungen), was beides häufig auf dasselbe hinauskommt. Die Seele bildet, und zwar nicht etwa willkürlich und in bewußter Erstrebung irgendeines Zwecks, sondern in völlig absichtsloser Betätigung ihrer Eigenart, Vorstellungen, die in der tatsächlich gedachten Einfachheit und Isolierung objektiv gar keine Vorbilder haben, deren Dasein in ihr selbst aber doch keinen Moment zweifelhaft sein kann, so z. B. die Vorstellung einer bloßen Länge oder der bloßen Farbe rot oder die Vorstellung von Farbe im allgemeinen, von einem Hunde, einem Baume im allgemeinen usw.

Bedeutung des Abstrahierens.

Diese Bildungen sind für alle höhere geistige Entwicklung von außerordentlicher Bedeutung. Nur auf zweierlei sei hingewiesen. Erstlich wird dadurch jene sachliche Gliederung der sinnlich gegebenen Komplexe, auf deren Anfänge oben (S. 215) bei der Wahrnehmung hingewiesen wurde, weitergeführt. Die uns umgebenden und von uns wahrgenommenen Dinge bilden zumeist eine für unsere Einsicht zufällig zusammengeratene, bunte und verwirrende Vielheit. Indem uns nun bei der gedanklichen Wiederbelebung der Eindrücke nur einzelne Züge bewußt werden, die zugleich durchweg einer Mehrheit von Dingen gemeinsam sind, indem wir also das Allgemeine an den Dingen herausdenken, ordnen wir sie geistig nach Klassen und Arten. Wir lösen sie heraus aus den Zufälligkeiten

der Umgebung und den Besonderheiten des einzelnen Falles und bringen sie zusammen nach ihren inneren Beziehungen, nach ihrer Verwandtschaft, wie wir sagen, und so gelangen wir allmählich dazu, die ungeheure Mannigfaltigkeit des zusammenhanglos Gegebenen mit dem geistigen Auge in geordneten Systemen zu überschauen. Zugleich aber haftet an dem Allgemeinen für uns zum guten Teil die Erkenntnis des Gesetzmäßigen in dem Verhalten der Dinge, die uns doch erst ihre Beherrschung ermöglicht; das Einzelne und Individuelle ist dazu zu reichhaltig und verwickelt. Die Auffindung von Ordnung also und Gesetz ist eine Wirkung des Abstrahierens.

Falls nur einzelne Glieder eines durch Abstraktionsprozesse zustande gekommenen Vorstellungsverbandes gegeben werden, so haben sie naturgemäß, auch wenn sie in einer ganz anderen als ihrer gewohnten Begleitung auftreten, die Tendenz, die übrigen zu reproduzieren. Darin besteht im wesentlichen der Vorgang, den man als Denken nach Analogie bezeichnet. Im Deutschen sind die Substantiva auf e in der Regel weiblichen Geschlechts; zwischen der bloßen Endung e und dem weiblichen Artikel bildet sich daher ein engerer Zusammenhang, unabhängig von der Bedeutung der Worte. Dadurch wird z. B. die Sonne im Deutschen gegen den Gebrauch aller verwandten Sprachen ein Femininum, und wenn Fremdworte auf e in das Deutsche aufgenommen werden, so werden sie in der Regel durch Analogie weiblich, auch gegen ein abweichendes Geschlecht in ihrer ursprünglichen Sprache; so Etage, Loge, Blamage. Nachdem bei einer Anzahl von Infektionskrankheiten mikroskopisch kleine Organismen als Träger der Ansteckung nachgewiesen waren, konnte niemand, der um diesen Zusammenhang wußte, an die übrigen Infektionskrankheiten denken, ohne für sie nach Analogie das Gleiche vorzustellen. Analogie.

III. Die Sprache. Allgemeinvorstellungen entwickeln sich zweifellos auch bei höheren Tieren, da diesen ja Aufmerksamkeit und Gedächtnis, ihre subjektiven Grundlagen, sicher nicht abgehen. Ein stubenreiner Hund besitzt offenbar eine Vorstellung von „Stube“ im allgemeinen wie auch von „draußen“ im allgemeinen. Immerhin können diese mit den bloßen Fähigkeiten der Tiere gewonnenen Gebilde eine große Höhe der Abstraktion und damit eine große Bedeutung nicht erreichen. Zum Zustandekommen von Allgemeinvorstellungen ist nämlich erforderlich, wie gezeigt, daß die nur teilweise miteinander übereinstimmenden Wahrnehmungen häufiger mit ein und demselben anderweitigen Eindruck verbunden erlebt werden, durch dessen Wiederkehr sie dann als Vorstellungen geweckt werden. In dem natürlichen Verlauf der Vorgänge der Außenwelt aber begegnen solche Verbindungen bei Dingen von großer Verschiedenheit nur selten. Was gibt es wohl, was da in stets gleicher Beschaffenheit die Wahrnehmungen sämtlicher Bäume oder Bücher, Uhren usw. regelmäßig und doch auch wieder leicht abtrennbar begleitete? Man wird kaum etwas

nennen können. Von außerordentlicher Wichtigkeit ist es daher, daß der Mensch eine Fähigkeit besitzt, die ihm diesen Mangel aufs vollkommenste ersetzt. Was die Natur ihm nicht bietet: gleichbleibende Zeichen in regelmäßiger Verknüpfung mit den halb gleichartigen halb wechselnden Wahrnehmungen, das hat er aus sich heraus geschaffen und damit ein Mittel gewonnen, das abstrahierende Denken zu seiner höchsten überhaupt denkbaren Vollkommenheit zu steigern. Diese Schöpfung ist die Sprache.

Pychologisch betrachtet ist die Sprache ein durch feste Assoziationen zusammengehaltener Verband von zwei Bestandteilen, den Sätzen und Worten auf der einen, und ihrer Bedeutung, den Sachen, auf der anderen Seite. Als Vertreter des zweiten Bestandteils können alle möglichen seelischen Inhalte auftreten: Empfindungen, Vorstellungen, Gefühle; alle diese in jeder beliebigen Einfachheit, Verwicklung oder wechselseitigen Durchdringung. Die Vertreter des ersten Bestandteils dagegen entstammen stets bestimmten Klassen von Empfindungen, und stets nur einer kleinen Mehrheit von ihnen. Sieht man ab von der geschriebenen und gelesenen Sprache, die doch erst eine verhältnismäßig späte Errungenschaft ist und auch nur von einer mäßig großen Minderheit der sprechenden Menschen erlernt wird, so sind es wieder zwei Bestandteile, die nun das eigentliche Wesen der Worte und Sätze ausmachen: Töne und Geräusche, hervorgebracht durch die Tätigkeit der Sprachorgane, und die von eben dieser Tätigkeit herrührenden Bewegungs- und Lageempfindungen, Gehörseindrücke also und kinästhetische oder Sprecheindrücke.

Bedeutung der Sprache.

Die große Bedeutung aller dieser Verknüpfungen beruht natürlich zunächst auf der ungeheuren Wichtigkeit, die die Sprache als Verständigungsmittel für das menschliche Gemeinschaftsleben besitzt. Allein ganz abgesehen davon ist sie auch für das individuelle Seelenleben und seine Entwicklung von höchstem Wert. Sie ermöglicht, wie eben schon gesagt, eine Steigerung des abstrahierenden Denkens bis zu den äußersten erreichbaren Höhen, die vollständigste Auflösung des in der Anschauungs-, Gedanken- und Gefühlswelt Gegebenen bis in seine letzten Elemente und deren Umordnung zu neuen, zunächst nach ihrer Ähnlichkeit gegliederten und dann nach mancherlei Zwecken zusammengefügten Verbänden. Was wären Vorstellungen wie Tonhöhe, Irrationalzahl, Atomwärme, Wirklichkeit, Seligkeit ohne die Sprache? sie sind schlechthin undenkbar ohne sie. Diese Steigerung der Abstraktion bedeutet aber zugleich Steigerung der Macht unseres Denkens über die Dinge in verschiedenen Hinsichten. Einmal in der Auffindung der die Dinge beherrschenden Gesetzmäßigkeiten. Physikalische Gesetze, chemische Gesetze, sprachliche, psychologische u. a. Gesetze hängen überwiegend an der Bildung hoher Abstraktionen: Beschleunigung, elektromotorische Kraft, Molekulargewicht, Lautwandel usw. Ohne die Sprache ist keine Rede von diesen, also auch nicht von der

Erkenntnis der Gesetze. Sodann ist höhere Abstraktheit gleichbedeutend mit einem größeren Umfang der Vorstellungen, mit einer größeren Fülle von Dingen, an denen die gedanklich herausgegriffenen wenigen Züge sich finden, d. h. sie ist gleichbedeutend mit einem größeren Reichtum des stellvertretenden Denkens. Man nehme einen beliebigen allgemeinen Satz: etwa ein Wort Friedrichs des Großen: „Jesus hat keinerlei Dogmen aufgestellt, aber die Konzilien haben gut dafür gesorgt“, oder einen Vers eines Gedichtes: „Füllest wieder Busch und Tal still mit Nebelglanz“, oder einen allgemeinen Hinweis auf kollektivisch zusammengefaßte Dinge: „Die Ereignisse der letzten 30 Jahre“. Welche Fülle von Anschauungen, Gedanken, Zusammenhängen, Stimmungen wird dadurch angeschlagen! Direkt bewußt wird davon äußerst wenig; nur gerade so viel klingt mit, wie zum Verständnis der Worte erforderlich ist. Aber der ganze übrige Reichtum wird dem Bewußtsein nahe gebracht, unmittelbar bereitgestellt zur Verfügung der Seele und zum Dienst an ihren Zwecken, falls besondere Umstände ein näheres Eingehen nötig machen, ohne sie doch nennenswert zu belasten, solange solche Umstände fehlen.

Zugleich aber leistet die Sprache noch einen weiteren, überaus wichtigen Dienst. Die von den gleichen äußeren Eindrücken hervorgerufenen und so auch die mit den gleichen Worten verbundenen Vorstellungen sind mannigfach verschieden von Individuum zu Individuum, ja sogar für ein und dasselbe Individuum von einer eigentümlichen Unstetigkeit und Flüchtigkeit. Das ist nicht ohne erhebliche Nachteile: die Beachtung zufälliger Eigentümlichkeiten der Dinge tritt vielfach an die Stelle der großen und allgemein wichtigen Grundzüge ihres Seins und Verhaltens; Mitteilung und richtiges Verständnis der Gedanken werden erschwert. Die Sprache nun ermöglicht, wenn auch nicht eine Beseitigung, so doch eine wesentliche Einschränkung dieser Mängel. Sie legt die Bedeutung der die Dinge bezeichnenden Worte fest durch Beigabe einer Anzahl von näher erläuternden und bestimmenden Worten, durch eine Definition, und erhebt dadurch das unbestimmte und schwankende Vorstellen zum begrifflichen Denken. Was heißt im täglichen Leben nicht alles Energie, Masse, Freiheit! Aber der Physiker definiert: Energie ist für mich die Fähigkeit, mechanische Arbeit zu leisten, weiter nichts, der Philosoph: frei ist ein Wesen, daß unbehindert durch äußeren Zwang allein aus der Gesetzmäßigkeit seiner Natur handelt; und die definierten Worte erhalten so eine für alle übereinstimmende und konstante Bedeutung. Freilich, genau genommen gilt von den definierenden Worten wieder dasselbe wie von den Worten überhaupt: auch ihr Sinn ist nicht völlig bestimmt und fest begrenzt; um es zu werden, müßten auch sie erst wieder definiert werden usf. Der Begriff ist also, sofern er eine vollkommen bestimmte und für alle jederzeit identische Vorstellung sein soll, nie zu Ende zu denken; er ist eine Forderung, zu deren Erfüllung ein kurzer Anlauf genommen wird, um dann abzubrechen. Gleichwohl ist auch so schon

der Gewinn gegenüber dem nicht begrifflichen Denken ein ungeheurer; alles umfassendere Wissen, die Wissenschaft, beruht darauf.

IV. Das Denken. Entwickelt sich aus dem Wahrnehmen nach der einen Seite, sozusagen in der Richtung der Höhe, das abstrakte Vorstellen, so nach der anderen, in die Breite und Weite, nicht getrennt von jenem, sondern sich seiner bedienend, das Denken und Nachdenken.

Was ist das, Denken? d. h. geordnetes und zusammenhängendes Denken? Vielleicht wird verständlicher, was es ist, wenn zuvor gesagt wird, was es nicht ist, wozu es im Gegensatz steht.

Wesen des Denkens.

Einmal ist Denken nicht Träumen. Die Teile eines Traumes hängen zumeist zwar zusammen. Aber sie hängen überwiegend zusammen wie die Glieder einer Kette, je eines mit seinen beiden Nachbarn. Etwas, was mit ihnen allen verbunden ist und sie sämtlich zu einer Einheit zusammenschließt, fehlt. Die höchsten Grade dieses bloß kettenhaften Zusammenhängens zeigt bisweilen das ideenflüchtige Vorstellen der Irren.

Sodann ist Denken nicht Grübeln, nicht dauerndes Verharren oder immer wiederholtes Zurückkehren einer einzigen, in stets gleicher Weise sich darbietenden Vorstellung, wie wenn man fortwährend von einer bangen Erwartung gequält wird oder eine Melodie nicht loswerden kann. Auch dieser Gegensatz zeigt seine höchsten Grade in Zuständen geistiger Erkrankung: in den Zwangsvorstellungen der Irren, z. B. in der das ganze Dasein beherrschenden Vorstellung, sündhaft und schlecht zu sein.

Geordnetes Denken, kann man sagen, ist ein Mittleres zwischen Ideenflucht und Zwangsvorstellungen. Es besteht in einer Abfolge von Vorstellungen, die nicht bloß als Glieder einer Reihe assoziativ zusammenhängen, sondern zugleich einer anderen, sie beherrschenden Vorstellung untergeordnet und eingeordnet sind, zu der sie sämtlich Beziehungen haben und durch die sie zu einem Ganzen verbunden werden. Ein einheitlicher Gedanke, wie der an meinen Beruf, an irgendein Erlebnis, die Zukunft Deutschlands, geht in dem Denken in geordneter Folge in die Teilgedanken auseinander, die in ihm enthalten sind. Ist diese Entfaltung erfolgt, so macht die bis dahin herrschende Vorstellung einer anderen Platz; das Denken schreitet fort. Dabei können die verschiedenen Obervorstellungen, die so einander ablösen, selbst bloß reihenweise zusammenhängen, auch durch neue Wahrnehmungen ganz außer Zusammenhang mit dem Bisherigen hervorgerufen werden. Oder sie können wieder gruppenweise höheren Obervorstellungen untergeordnet sein, diese abermals höheren usw., so daß das Ganze unter Umständen ein höchst umfassendes und reichgegliedertes System von herrschenden und dienenden Vorstellungen verschiedenen Grades bildet. Beim absichtlichen Denken z. B. ist alles übrige immer dem Zielgedanken untergeordnet. So verhält es sich ferner mit einem wohlgeordneten Vortrag, so mit den Abschnitten, Kapiteln und schließlich dem Gesamtinhalt eines Buches usw.

Wie das die sinnlichen Eindrücke ergänzende und ausdeutende Wahrnehmen vielfach das sinnlich Erfahrbare vorwegnehmend abbildet, noch ehe es direkt auf die Seele eingewirkt hat, so auch das von den sinnlichen Erlebnissen freier sich loslösende Denken. Sein Inhalt stammt aus Erfahrungen, wird besonders stark beeinflußt von den häufigst wiederholten Erfahrungen — begreiflich bei der Gleichförmigkeit des objektiven Geschehens, daß er unter Umständen auch mit tatsächlich zu machenden Erfahrungen zusammentrifft, zumal offenbar die stärksten Interessen dem Menschen Veranlassung geben, solches Zusammentreffen zu suchen. Vom Standpunkte dieser Beziehung zu dem Erfahrbaren haben die Gedankenbildungen besondere Namen. Das, was mit möglichen Erfahrungen des Denkenden übereinstimmt, heißt Wahrheit, Erkenntnis, das, was nicht übereinstimmt, Irrtum. Erkenntnisse und Irrtümer sind wie Wahrnehmungen und Sinnestäuschungen gesetzmäßige Ergebnisse des seelischen Getriebes; die Eigenart des Seelenlebens in Verbindung mit der des äußeren Geschehens führt mit Notwendigkeit zu den einen wie zu den anderen. Erkennen.

Aber freilich, die Produktion von Wahrheiten in verschiedenen Seelen ist eine äußerst verschiedene. Zum Teil, weil z. B. durch die Wucht reicherer Erfahrungen ganz ohne Willkür und Absicht die Reproduktionen in einer häufigeren und besseren Anpassung an das Erlebte verlaufen müssen, zum Teil aber auch, weil die Fähigkeit des erkennenden Denkens schon von Hause aus, als natürliche Anlage, in den einzelnen Individuen sehr verschieden ist. Man bezeichnet diese Fähigkeit als Verstand, Klugheit, Intelligenz; worin besteht sie? Nicht etwa allein in einem guten Gedächtnis, sofern hierunter die Fähigkeit einer besonders getreuen oder nach besonders langer Zeit noch möglichen Reproduktion bestimmter Erlebnisse verstanden wird. Intelligenz ist nicht ohne ein gutes Gedächtnis in diesem Sinne, aber das Gedächtnis ist für sie wichtig nur sozusagen durch die Lieferung des Materials. Auch bei Dummen, selbst bei Idioten findet man oft eine erstaunliche Fähigkeit des getreuen Behaltens von Daten, Versen, Melodieen u. a. Nur den einfachsten und häufigst wiederkehrenden Kombinationen des objektiven Geschehens vermag ein gutes Gedächtnis das Denken anzupassen; verwickelten Verhältnissen gegenüber versagt es; es muß noch etwas hinzukommen. Verstand.

Ein Diener habe einen Auftrag auszuführen, aber diese Ausführung erweise sich aus irgendeinem Grunde als unmöglich. Für den Dummen ist damit die Sache erledigt. Der Fall der Unausführbarkeit ist von seinem Auftraggeber nicht vorgesehen; er verbindet daher keine Vorstellung damit, außer der, daß er nun nichts weiter zu tun habe und nach Hause zurückkehren könne. Das Denken des Intelligenten ist umfassender. Es klebt nicht an dem bloßen Auftrag, sondern reproduziert auch den Herrn, der ihn gegeben hat, und anderes, was nach der Analogie ähnlicher Fälle damit in Verbindung steht. Was mag der Auftrag für einen

Zweck gehabt haben? Gibt es nicht noch andere Mittel, diesen zu erreichen? usw.

Beschränktheit des Gesichtskreises also und starres Verlaufen der Reproduktionen in den gewohntesten Bahnen auf der einen Seite, dagegen Umsicht und Beweglichkeit des Denkens bei gleichzeitiger Festhaltung eines herrschenden Gedankens oder eines einheitlichen Zweckes auf der anderen, das sind die unterscheidenden Eigentümlichkeiten von Dummheit und Intelligenz. Nicht Gedächtnis allein ist es, noch Aufmerksamkeit allein, was als elementare seelische Betätigung der Klugheit zugrunde liegt, sondern beide vereint und beide wiederum in gleichzeitiger und höherer Ausbildung der verschiedenen Seiten, die sich an ihnen unterscheiden lassen: Treue, Reichtum und Promptheit des Gedächtnisses, Energie der Konzentration und doch auch umfassende Weite und Beweglichkeit des aufmerkenden Denkens.

V. Der Glaube. Indes, das Gesagte bedarf einer Ergänzung. Man redet von Wahrheiten und Erkenntnissen in einem zwiefachen Sinne. In dem einen war bisher von ihnen die Rede; danach sind sie gedankliche Bildungen, die die Eigenschaft haben, mit einer außerhalb der Gedankenwelt des Vorstellenden vorhandenen Wirklichkeit übereinzustimmen, objektiv übereinzustimmen, einerlei ob dieses Verhältnis selbst gedacht wird oder nicht. In dem anderen Sinne dagegen sind sie Gedankenbildungen, die subjektiv vorgestellt werden als jene Übereinstimmung besitzend, Gedanken, verbunden mit dem Glauben an ihre Wirklichkeit, mit der Überzeugung von dem Vorhandensein eines ihnen entsprechenden Objektiven. Die verbreitete Meinung ist gewiß, daß beides zusammenfalle, daß das Wesen der Erkenntnisse eben darin bestehe, gleichzeitig objektiv richtig und subjektiv zwingend zu sein. Allein wenn auch diese Vereinigung überaus häufig verwirklicht sein mag, sie ist es nicht entfernt ausnahmslos. Es gibt objektive Wahrheiten, um sie kurz so zu nennen, die nicht im mindesten geglaubt werden; bei jeder Verwerfung einer Lehre, die sich hinterher doch als richtig erweist, ist es der Fall. Und ebenso gibt es umgekehrt subjektive Wahrheiten, die von dem stärksten Glauben getragen werden, die um den Preis des eigenen Lebens nicht dahingegeben werden, denen aber doch unmöglich eine objektive Wirklichkeit entsprechen kann. Objektive Richtigkeit und subjektive Evidenz sind also nicht sich deckende, sondern sich kreuzende Eigenschaften unserer Vorstellungen; sie müssen daher wohl auseinander gehalten werden.

Wie nun die Seele zu dem einen, dem objektiv richtigen Denken, notwendig gelangt, sahen wir. Es fragt sich, wie kommt sie zu dem anderen, dem mit Glauben verbundenen Denken, und wie betätigt sie es?

Entstehung des Glaubens.

Der Glaube besteht, wie soeben gesagt, in der Vorstellung, daß etwas wirklich sei oder der Wirklichkeit angehöre. Sein Gegenteil ist das Nichtglauben oder der Unglaube, die Vorstellung der Nichtwirklich-

keit von etwas. Diese beiden nun, Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit, gehören aufs engste zusammen, wie rechts und links, oben und unten. Jene ist nichts Verständliches ohne den Gegensatz zu dieser. Wie sollte aber Nichtwirklichkeit eine ursprüngliche Vorstellung sein? Das ganz junge Kind weiß von beiden nichts. Es hat Empfindungen und hat Vorstellungen, aber es hat sie schlechthin und ohne Nebengedanken von einem solchen Unterschied. Indes es macht sehr bald Erfahrungen, die ihm den Unterschied aufdrängen. Das Kind ist hungrig. Es schreit; zugleich denkt es in Reproduktion früherer Erfahrungen an die Nahrung, die dem Hunger abhilft, und an die Mutter, die sie herbeibringt. Und siehe da, die Türe öffnet sich, die Mutter mit der Nahrung tritt in der Tat herein, in vielen Hinsichten sehr ähnlich der vorher vorgestellten Mutter, aber zugleich doch auch von dieser auffallend verschieden durch die sinnliche Lebhaftigkeit und Aufdringlichkeit, die Greifbarkeit und Bestimmtheit ihrer Gestalt und ihrer Worte. Zu einer anderen Zeit phantasiert das Kind. Das Zufallsspiel seiner Assoziationen gaukelt ihm seltsame Gestalten vor: huldvolle Prinzen mit goldenen Kronen auf dem Kopfe und den herrlichsten Gaben in der Hand. Aber wie es sich auch umschauen mag, die entsprechenden sinnlichen Erlebnisse hierzu begegnen ihm nicht, sondern nur widersprechende. Natürlich gehen diese Erlebnisse in ihrem ganzen Zusammenhang dann ein in das weitere Vorstellungsleben des Kindes. Hat es später einmal wieder Veranlassung, nach der Mutter zu schreien, so stellt es nicht mehr einfach diese vor, sondern den ganzen früheren Vorgang: die Ablösung der blassen und schattenhaften Vorstellung durch die sinnlich wahrgenommene Mutter und das Verhältnis zwischen beiden, ebenso für seine Träumereien die Verschiedenheit des hinterher sinnlich Geschauten von dem vorher Gedachten und die Unvereinbarkeit beider. Hunderte und aber Hunderte solcher Erfahrungen, die ja für die Interessen des Kindes von der höchsten Bedeutung sind, müssen allmählich ein Zwiefaches bewirken. Einmal bahnen sie eine immer tiefer werdende Furchung an in der Gedankenwelt des Kindes. Es wird darauf aufmerksam: zu den und den Vorstellungen gibt es vollkommen ähnliche oder entsprechende Erlebnisse, nur nicht von dieser matten und gleichsam körperlosen Beschaffenheit, sondern von höchster Lebhaftigkeit und Eindringlichkeit und großer Beständigkeit; zu den und den anderen Vorstellungen dagegen findet sich dergleichen niemals: das sinnlich Gesehene vielmehr widerspricht ihnen, sie existieren bloß als flüchtige Schemen. Zugleich aber vollzieht sich, da ja diese Erfahrungen nicht nur für gesehene, sondern auch für gehörte, getastete usw. Dinge gemacht werden, eine Abstraktion. Der charakteristische Unterschied der beiden Gruppen, lernt das Kind, liegt darin, daß die der einen angehörigen Bildungen auf irgendeine Weise sinnlich wahrgenommen werden, daß sie, in beliebiger Ausprägung, jenes Bestimmte und Deutliche an sich haben, was dem sinnlich Gesehenen, Getasteten, Gerochenen usw. gemein-

sam ist, während die Bildungen der anderen Gruppe unter dem sinnlich Wahrgenommenen nicht vorkommen. Damit aber unterscheidet das Kind gewisse seiner Vorstellungen als wirklich von anderen als unwirklich. Denn nichts anderes ist die ursprüngliche Bedeutung dieser Worte als: zugehörig zu der Welt der sinnlich wahrgenommenen Dinge, weil in wichtigen Eigentümlichkeiten mit ihnen gleicher Art, oder ausgeschlossen von dieser Welt und beschränkt auf die der Gedanken.

Notwendige Leichtgläubigkeit des Kindes. Sind die Vorstellungen des Wirklichseins und Nichtwirklichseins aber erst einmal gewonnen, so finden sie bald ausgiebige Verwendung. Nach den eindrucksvollen Fällen geben auch minder eindrucksvolle Veranlassung zu ihrer Bildung; schließlich werden sie nach bloßer Analogie auch in Fällen gedacht, wo an und für sich solche Veranlassung nicht vorliegt. Dabei aber wird nun ein Unterschied von der weittragendsten Bedeutung für das ganze Seelenleben. Aus der Wahrnehmung entstammen doch schließlich alle Vorstellungen. Ihre Verknüpfungen freilich finden sich nur zum Teil unter dem Wahrgenommenen, zum Teil widerstreiten sie ihm; aber die Elemente auch der widerstreitenden Kombinationen sind wahrgenommen worden und finden sich einmal wieder in sinnlicher Wahrnehmung. Weil dem so ist, sind offenbar die Veranlassungen zum Denken von Wirklichkeit unvergleichlich viel zahlreicher als zum Denken von Nichtwirklichkeit. Dadurch aber muß sich eine viel stärkere Gewohnheit des Wirklichkeitsdenkens ausbilden als seines Gegenteils, und für die analogische Übertragung auf an sich neutrale Fälle kommt mithin fast nur die Wirklichkeitsvorstellung in Betracht. Anders ausgedrückt heißt das: das Kind, das ursprünglich weder Glauben noch Nichtglauben kannte, dann aber beides gelernt hat, wird zunächst ungeheuer leichtgläubig.

Kleine Kinder glauben bekanntlich so gut wie alles. Die Beschränktheit ihrer Erfahrungen gestattet ihnen nur in wenigen Fällen eine Kontrolle der in ihnen geweckten Vorstellungen auf Einstimmigkeit oder Widerstreit mit dem Wahrnehmbaren. Aber wo sie fehlt, bleiben sie nicht etwa zurückhaltend und neutral, sondern zeigen eine weit überwiegende Tendenz des Fürwahrhaltens. Die Sprache, die die Zugehörigkeit zu der wirklichen Welt und die zu der bloßen Gedankenwelt allgemein mit demselben Worte „sein“ bezeichnet, unterstützt sie darin; aber daß sie es tut, ist doch auch nur eine Folge jener primitiven Leichtgläubigkeit. Unablässig erweitern sich jedoch die Erfahrungen des Kindes, und diese Erweiterung vollzieht dann an der Fülle des ursprünglich Geglaubten eine zwiefache Arbeit, die zumeist das ganze Leben hindurch fortschreitet.

Ausbildung des Erfahrungsglaubens. Erstlich wirkt die Erfahrungserweiterung korrigierend und zurückdrängend auf den Glauben. Was den zunehmenden Erfahrungen widerstreitet, wird ausgestoßen aus dem Kreise des Geglaubten und mit Bewußtsein als Märchen und Fabel vorgestellt. Zum andern aber gibt dieselbe Erweiterung des Gesichtskreises dem Glauben auch seine festeste

Stütze und seinen sichersten Halt. Sie bringt zahlreiche Einzelerfahrungen und vereinzelt Geglaubtes in einen großen *einheitlichen Zusammenhang* und verknüpft dadurch alles in gleicher Weise mit der absoluten Grundlage aller Wirklichkeit und der höchsten Norm aller Gewißheit, mit meinen gegenwärtigen sinnlichen Wahrnehmungen, überhaupt meinem ganzen Dasein in diesem Augenblick. Wenn ich, sei es auch noch so flüchtig und durch gedrängteste Stellvertretung, denken muß, daß ich mit derselben Greifbarkeit und Deutlichkeit, mit der ich jetzt dieses Papier und die daraufstehenden Worte sehe, zu der und der bestimmten und seitdem so und so verlaufenen Zeit dort an jenem Orte etwas erlebt habe, so ist mein Glaube an die Wirklichkeit dieses Vorganges unerschütterlich. Und was sich nun einem widerspruchsfreien Zusammenhange mit diesem festen Punkte erfahrungsgemäß einordnen läßt, das erlangt gleichfalls festgegründete Gewißheit; man nennt es *bewiesen* und das, was vermöge dieses Zusammenhanges geglaubt wird, *gewußt*.

Ausscheidung gewisser Gedankenbildungen aus dem Kreise des Geglaubten und Zuweisung zu dem entschieden Nichtgeglaubten, und demgegenüber Vereinigung anderer Gedanken zu einem einheitlichen System festbegründeter und unerschütterlich geglaubter Wahrheiten, das ist also das Werk der Erfahrung. Aber eine große Zahl der Schöpfungen unseres Denkens fällt doch zwischen jene Extreme: sie sind weder zu beweisen noch zu widerlegen. Wie gestaltet sich das weitere Verhalten der Seele ihnen gegenüber?

Einschränkung der primitiven Leichtgläubigkeit.

Die große Lehre, die der Mensch aus seinen Erfahrungen ziehen muß, ist sicherlich, daß des zu Glaubenden weit weniger in der Welt ist, als er sich anfänglich vorstellte. Überaus Zahlreiches wird dem Glauben dauernd genommen und als unglaubhaft erkannt; weit seltener verwandeln sich anfängliche Irrtümer in Wahrheiten. Durch seine Erfahrungen also wird der Mensch notwendig, wie objektiv realistischer, so subjektiv skeptischer und vorsichtiger. Gleichwohl wird die anfänglich überwiegende Glaubenstendenz fast nie ganz überwunden. Ihr eingeschränktes Fortbestehen — das doch auch, wie wir alsbald sehen werden, der Seele wertvolle Dienste leistet — zeigt sich darin, daß sie *unter besonderen Umständen* wirksam wird, dann nämlich, wenn die erfahrungsmäßig weder zu beweisenden noch zu widerlegenden Vorstellungen *besonders lebhaft sind und sich besonders energisch in der Seele geltend machen.* Diesen Charakter aber erhalten die Vorstellungen durch zwei für das Glauben höchst bedeutungsvolle Ursachen.

Autoritätsglaube.

„Was man dem Volke dreimal sagt, glaubt das Volk.“ Oder auch: „Von jedem Propheten mit hinreichend starker Stimme, lebhafter Gebärde und Kraft der Rede läßt sich der Glaube der Volksmassen wie ein Wasserbach durch eine Rinne führen.“ Und der Glaube der Masse, der Freunde, der Standesgenossen wirkt dann wieder ähnlich wie die öftere Wiederholung. Was mir aus der Seele der anderen übereinstimmend mit

meinem eigenen Denken entgegenstrahlt, verstärkt dieses Denken und gesellt ihm den Glauben. Außerdem: wie sollten so viele sämtlich irren können? Auf den consensus omnium, die allgemeine Übereinstimmung, sind mit Vorliebe die höchsten Wahrheiten gegründet worden; vox naturae nennt ihn Cicero. Vorstellungen also, die durch nachdrucksvolle, emphatische oder genügend wiederholte Behauptungen geweckt werden und denen nicht direkt widersprechende Erfahrungen entgegenstehen, werden auch geglaubt, nicht selten sogar gegen den Widerstreit solcher Erfahrungen. Das ist die eine dauernd fortwirkende Ursache des Glaubens. Man kann sie als Autorität bezeichnen und den auf ihr beruhenden Glauben als Autoritätsglauben.

Bedürfnisglaube. Die andere Ursache sind die Bedürfnisse des Menschen, d. h. seine starken und tief gegründeten Bedürfnisse. Solange sie bestehen und keine Abhilfe gefunden haben, reproduzieren sie immer wieder lebhafte Vorstellungen von Mitteln, die nach der Analogie früherer Erfahrungen zu jener Abhilfe geeignet sind; und soweit nun wiederum diesen Vorstellungen widersprechende Erfahrungen nicht entgegenstehen oder doch nicht gar zu schroff entgegenstehen, werden sie geglaubt. Praktischen Glauben, Bedürfnisglauben, Gefühlsglauben nennt man den auf diesem Boden erwachsenen Glauben; er durchsetzt wie die anderen Arten unser ganzes Leben. Jeder Mensch glaubt an seine Zukunft, jede Mutter an ihren Sohn. Ein General, der nicht glaubt, daß er die bevorstehende Schlacht gewinnen wird, hat sie schon halb verloren. Kann er beweisen, d. h. aus dem Zusammenhang seiner Erfahrungen konstruieren, daß er sie gewinnen muß? Er denkt nicht daran. Natürlich wird er alles tun, was erfahrungsgemäß irgend erforderlich ist, um ihm den Sieg zu bringen, aber sein Wissen sagt ihm dauernd, daß die Sache zweifelhaft ist. Dennoch glaubt er, muß er glauben, daß sie es nicht sei. Seine ganze Existenz hängt daran; Ehre, Zukunft, Vaterland, alles verloren, wenn er nicht gewinnt. Er bedarf der gewonnenen Schlacht. Darum kann die entgegenstehende Vorstellung sich nicht behaupten, und wegen der Energie der sich immer wieder vordrängenden Vorstellung des Sieges wird diese geglaubt.

VI. Die Religion. Zu immer größerer Vollkommenheit entwickelt sich durch Erweiterung und Ansammlung von Erfahrungen das rückschauende und vorausschauende Denken der Seele. Und ihre wachsende Einsicht in das Verhalten der Dinge befähigt sie natürlich immer besser, sich ihnen umsichtig anzupassen, wie auch einzugreifen in ihr Getriebe und sie in den Dienst ihrer Erhaltung und Förderung zu zwingen. Wissenschaft und Technik sind die großen Ergebnisse dieser ihrer intellektuellen Betätigung. Und doch — es ist nicht eitel Glück, was ihr auf diese Weise zuteil wird. So groß sind die Verwicklungen ihres Wesens, daß sie ebendadurch, daß sie ihr Wohlergehen schafft und die nächst-

liegenden Schädigungen abwehrt, neue Schädigungen setzt, die nun neue Mittel der Abwehr erheischen. „La prévoyance, la prévoyance“, klagt Rousseau, „voilà la véritable source de toutes nos misères.“ Wer wirken will, muß übertreiben. Aber wenn auch sicherlich nicht alles Leid der Voraussicht und ihren Folgen entspringt, es ist seiner doch nicht wenig. Drei Arten ungewollter und unlustvoller Wirkungen des vorausschauenden Denkens lassen sich unterscheiden.

Unser Wissen und unser Können erweitern sich; aber eben indem sie es tun, machen sie uns empfindlich aufmerksam auf die Schranken, die uns gesetzt sind. Das Kind lebt sorglos und fröhlich dahin, aber der erfahrene Mensch, der sich seines Wissens und seiner Kräfte bewußt geworden ist und ihre Vorteile ausgiebig kennen gelernt hat, der nun alles wissen und alles können möchte, er muß statt dessen immer deutlicher einsehen, daß er dazu dauernd nicht gelangen wird. Wie Wichtiges bleibt ihm dunkel! Nicht einmal das Wetter des morgigen Tages vermag er sicher vorherzusagen, nicht den Ausgang des bevorstehenden Kampfes. Und wie vielem weiß er sich unterlegen! Übermächtigen Feinden, reißenden Tieren, Stürmen, Erdbeben, Hungersnöten, Krankheiten, vor allem dem unentrinnbaren Tod. Er sieht sie alle, die Schrecknisse, die ihn bedrohen, aber er sieht zugleich auch, daß er ihnen machtlos gegenübersteht, und so hat er sich mit seiner Voraussicht neben aller Lust großes Leid gewonnen. Bewußtsein der Unkenntnis und Ohnmacht.

Hilfe gegen dieses Zwiefache, das undurchdringliche Dunkel der Zukunft und die unüberwindliche Macht feindlicher Gewalten, schafft sich die Seele in der Religion. Unter dem Druck der Ungewißheit und in den Schrecken großer Gefahren drängen sich dem Menschen nach Analogie der Erfahrungen, die er in Fällen des Nichtwissens und Nichtkönnens sonst gemacht hat, Vorstellungen zu, wie auch hier geholfen werden könnte. Die natürliche Handhabe dazu bietet eine andere analogische Übertragung: er betrachtet ursprünglich alle Dinge als belebt und beseelt wie sich selbst und alles Geschehen nach Analogie seines eigenen Handelns. Sich selbst aber lernt er sehr früh als ein Doppelwesen auffassen: als bestehend aus dem äußeren, jedermann sichtbaren schwerfälligen Leibe und aus einem darin sitzenden beweglichen, feinen, schattenhaften Wesen, der Seele. Im Traum z. B. glaubt er die Unabhängigkeit der beiden voneinander deutlich zu erkennen: da verläßt die Seele den Leib, fliegt anderswohin in bekannte und unbekannte Gegenden und erlebt die seltsamsten Dinge. Ebenso in der eindrucksvollen Erscheinung des Todes. Heute spricht der Mensch, bewegt sich, schadet einem oder nützt einem; morgen liegt er starr da, und von alledem ist keine Rede mehr. Freilich kann man nicht sehen, was diesen ungeheuren Unterschied hervorgebracht hat, aber es ist doch zweifellos etwas vorhanden, was in dem Lebenden gegenwärtig war, der eigentliche Träger seiner Kräfte, seiner Bedürfnisse, seiner feindlichen und freundlichen Gesinnungen, und nun aus dem Toten davongeflogen ist und sich unsichtbar anderswo aufhält. Entstehung der Religion.

Entsprechend diesen Vorstellungen bevölkert der primitive Mensch alle Dinge zwischen Himmel und Erde, nicht nur die Tiere und Pflanzen, sondern auch Felsblöcke und Holzstücke, Seen und Wasserläufe, die Witterungserscheinungen und Gestirne mit einer Fülle von Dämonen, Geistern, abgeschiedenen Seelen, Gespenstern, die, mit menschenähnlichen Kräften ausgerüstet, aber menschlichem Wissen und Können vielfach weit überlegen, bei allem Geschehen ihre Hand im Spiele haben. Er verfährt so um der lebendigsten praktischen Interessen willen: um mit den Dingen nach seiner kindlichen Kenntnis oder vielmehr Unkenntnis ihres Verhaltens fertig zu werden. Denn indem er sie vermenschlicht, gewinnt er die Möglichkeit, sie zu behandeln, wie er es mit Menschen gewohnt ist und als zweckmäßig erprobt hat, erhält er eine gewisse Gewalt über sie. Solche Geister existieren also, sie müssen existieren, weil er sie aufs notwendigste braucht; ohne sie wäre überall Ratlosigkeit und Ohnmacht.

Natürlich entstehen sie von vornherein in zwei Arten, denselben, die auch die Menschen in ihrem Verhalten gegeneinander unterscheiden. Die einen sind feindlich, tückisch, bösartig. Sie bringen eben all das Ungemach an Krankheiten und Gefahren über den Menschen, dessen er sich aus eigener Kraft nicht zu erwehren vermag. Was man von ihnen erlangen kann, ist bestenfalls, daß sie aufhören zu schaden. Die Gefühle, die sie einflößen, sind Furcht und Angst; man zittert vor ihnen. Die anderen dagegen sind freundlich, hilfreich, gütig. Sie unterstützen den Menschen in der Abwehr der von jenen Unholden verursachten Übel, leisten ihm Beistand in den Kämpfen gegen seinesgleichen, lassen ihn namentlich auch teilnehmen an ihrem Wissen um die Geheimnisse der Zukunft. Man kann sich ihnen vertrauend und hoffend hingeben; man ist ihnen dankbar und kann sie lieben. Auf den niedersten Kulturstufen, wo der Mensch sich noch sehr machtlos und auf Schritt und Tritt von unheimlichen Gefahren umlauert fühlt, überwiegt begreiflicherweise das Gefühl der Furcht und dementsprechend der Glaube an böse Geister und Dämonen. Auf höheren Stufen dagegen, wo der reiferen Einsicht in den Zusammenhang der Dinge und der größeren Macht über sie ein gewisses Selbstvertrauen und ein stärkeres Hoffen entspringt, tritt das Gefühl des Zutrauens zu den unsichtbaren Mächten in den Vordergrund und ebendamit der Glaube an gute und wohlwollende Geister. Aber im ganzen bleiben beide, Furcht und Liebe nebeneinander, dauernd charakteristisch für das Fühlen des Menschen gegenüber seinen Göttern.

Kultus und Priester.

Um nun die erwünschte Hilfe der Götter zu erlangen, muß man sich ihnen in ganz derselben Weise nahen wie Menschen, deren Gunst man gewinnen will. Man muß sie eindringlich bitten, ihnen schmeicheln, vielleicht auch drohen, muß ihnen für den Fall der geleisteten Hilfe Gegengaben, weitere Verehrung und treuen Gehorsam versprechen, namentich aber nicht versäumen, ihnen vorweg Geschenke darzubringen. Gebet

also, Gelübde und Opfer sind die je nach Umständen anzuwendenden Mittel. Sehr früh schon tritt ein weiterer Gedanke hinzu. In Fällen, in denen dem primitiven Denken die Einwirkung dämonischer Wesen besonders deutlich ist, bei der Behandlung von Krankheiten nämlich, vor allem von Geisteskrankheiten, erweisen sich einzelne Personen wesentlich geschickter als die übrigen. Offenbar verstehen sie also die Kunst des Verkehrs mit jenen Geistern besonders gut, vielleicht weil sie ihnen in ihrem eigenen Wesen besonders nahestehen. Auf alle Fälle tut man gut, sich ihrer Vermittlung zu bedienen. So erwächst aus dem Medizinmann der Priester, der bald den richtigen Verkehr mit den Göttern durch mannigfache Zeremonieen und geheimnisvolle Gebräuche oder auch durch die Notwendigkeit des Verständnisses heiliger Schriften zu einer verwickelten und nur ihm geläufigen Angelegenheit ausbildet. Aber sein Ansehen beruht darauf, daß er nun jenes Zwiefache auch leistet, was man von den Göttern erwartet. *Weissagen* und *zaubern* müssen die Priester können, die Zukunft vorhersagen und Hilfe gegen die großen Gefahren bringen: das ist ihr Amt und zugleich auch ihre Beglaubigung. Noch die Apostel legitimieren sich durch Weissagungen und Wunder.

Das sind die Wurzeln der Religion. *Sie ist eine Anpassungserscheinung der Seele an bestimmte üble Folgen ihres vorausschauenden Denkens* und zugleich eine Abwehr dieser Folgen mit den ihr zur Verfügung stehenden Mitteln. Furcht und Not sind ihre Mütter; und obwohl sie im wesentlichen durch Autorität fortgepflanzt wird, nachdem sie einmal entstanden ist, so wäre sie doch längst ausgestorben, wenn sie aus jenen beiden nicht immer wieder neu geboren würde. Ist die Not groß und die Furcht, so erstarkt auch die Religion. Aber auch wenn nicht besonders groß, irgendwie sind Furcht und Not immer da, und *immer bringen sie daher auch die Religion hervor*, vorausgesetzt, daß man ihnen nicht täppisch dazwischen fährt.

Anpassung des Glaubens an widerstreitende Erfahrungen.

Natürlich bedarf nun die Aufrechterhaltung des Glaubens an die Götter der Übereinstimmung mit der Erfahrung oder doch der Vermeidung allzustarker Widersprüche mit ihr, namentlich bei der Frage nach den Erfolgen des göttlichen Wirkens. Stimmt die erhaltene Aufklärung über die Zukunft mit dem Lauf der Dinge überein, wird die drohende Gefahr glücklich bestanden, so ist handgreiflich der klarste Beweis erbracht für die Hilfe des Gottes, für seine Macht, für die Berechtigung des Glaubens an ihn. Vielfach indes entspricht der Erfolg der Gebete und Opfer nicht den Erwartungen. Aber da erbetene Hilfe von Menschen auch nicht immer gewährt wird, so bieten sich dafür mannigfache Erklärungen dar. Vielleicht war das Gebet nicht stark genug, das Opfer nicht in den richtigen Formen dargebracht oder nicht am richtigen Orte. Oder Gott hat dem Bittenden eine Prüfung schicken wollen, ob auch sein Glaube standhielte, wenn Gesundheit und äußere Güter ihn nicht belohnen. Oder endlich: die Wege und Gerichte Gottes sind unerforschlich; „wer hat des Herrn

Sinn erkannt?" Er handelt nach seiner Weisheit, der Mensch hat sich in Demut zu beugen. Bisweilen freilich wird diese Unterwerfung und die Anpassung des Glaubens an widerstreitende Erfahrungen sehr schwer. Wenn der Gläubige und Gott untadelig Dienende dauernd leidet, die Gottlosen dagegen und Gottes Spottenden nicht geplagt werden, sondern „glückselig sind in der Welt und reich werden", so ist es nicht leicht, ein Straucheln der Gedanken zu verhüten und ein Irrewerden an Gott. Doch auch da hat der Glaube die Lösung gefunden. Über das irdische Leben hinaus trägt er die Jenseitshoffnung. Gerade jenes Unbegreifliche ist die von Gott gewollte Ordnung. Der Fromme muß leiden. Sein gegenwärtiges Leben ist nur ein einleitender und untergeordneter Teil seines ganzen Daseins, die Vorbereitung auf eine jenseitige leibfreie Existenz durch Hinwendung zu Gott und Abkehr von irdischen Genüssen. Dafür wird er dann dort durch ewige Freuden belohnt werden, ganz andere, als die Welt zu bieten vermag, durch Teilnahme an der wunschlosen Seligkeit Gottes; den Gottlosen dagegen treffen ewige Strafen.

Verschiedenheit der Religionen.

In der bestimmteren Ausgestaltung der Vorstellungen vom Wesen der Götter hängt der Glaube, wie jeder Bedürfnisglaube, aufs engste zusammen mit dem jeweiligen Wissen, überhaupt mit dem gesamten jeweiligen Kulturzustande. Dadurch werden außerordentliche Verschiedenheiten der einzelnen Religionen hervorgebracht, so daß die Betrachtung, die sich zumeist auf die uns nahestehenden höheren Formen beschränkte, das wahre Wesen der gesamten hierher gehörigen Bildungen bis in die neuere Zeit meist gar nicht erkannt hat. In primitiven Verhältnissen, in denen jeder für seine sämtlichen Bedürfnisse selbst zu sorgen hat, wo die Einsicht in die gesetzmäßige Verkettung der Dinge gering ist und das Ganze eine ungegliederte Vielheit selbständiger kleiner Einheiten bildet, gilt das Gleiche von den Göttern. Jeder Gott kann in der Hauptsache alles, wenn auch vielleicht nicht alles gleich gut, und er gebraucht seine Macht ganz nach Laune und Willkür. Einzelne sind etwas stärker, andere etwas schwächer, aber mit geringen Unterschieden; im ganzen bilden sie eine unorganisierte Masse gleichberechtigter Individuen, sich bekriegend, sich verbündend, ganz wie die Menschen, nach deren Vorbild sie geschaffen sind. Aus den kleineren menschlichen Verbänden werden allmählich größere, Stämme, Clans. Entsprechend werden die Götter zu Stammesgottheiten, mit größeren Unterschieden voneinander je nach den besonderen Bedürfnissen und Lebensbedingungen ihres Stammes. Die Gesellschaft gliedert sich; von oben nach unten gibt es Herrschende und Dienende verschiedenen Grades. Alsbald bilden auch die Götter ein hierarchisch abgestuftes Reich. Verschiedene Berufsstände treten auseinander, Handwerker, Ackerbauer, Händler. Wieder folgen die Götter; der eine besorgt das Kriegswesen, ein anderer den Weinbau usw.

Vertiefung des Gottesbegriffes.

Von der größten Bedeutung für die Entwicklung der Gottesanschauung aber wird ein Zwiefaches. Erstlich die Ausbildung eines höheren sitt-

lichen Bewußtseins: die Erweiterung der sittlichen Forderungen über die ihnen ursprünglich allenthalben gesteckten nationalen Grenzen, die Schätzung der Handlungen nach der Gesinnung. Indem diese Vorstellungen und Ideale entstehen, werden sie sogleich auch maßgebend für die religiöse Auffassung: die Götter werden sittliche Gestalten. Das aber hat für sie wieder eine doppelte Folge. Einmal eine Vertiefung und Verinnerlichung ihres Wesens. Ihre äußere Menschenähnlichkeit, der niedere Anthropomorphismus, wird abgestreift. Die Götter wohnen nicht in Tempeln von Händen gemacht; sie sehen, hören und bewegen sich auch nicht wie menschliche Wesen: sie sind rein geistiger Natur. Auch die äußerliche Gottesverehrung, die strenge Befolgung kultischer Vorschriften, das Opfer, alles Zeremonieen- und Satzungswesen wird geringer geschätzt. Sodann aber fällt mit der Versittlichung der Götter ihre Vielheit und Gegensätzlichkeit und ihre nationale Beschränktheit. Die Sittlichkeit ist nur eine; wenn sie also das Hauptattribut der Götter ausmacht, so werden diese wieder alle gleichwertig wie ursprünglich, aber jetzt ohne Unterschied der Individualität. Hört die Sittlichkeit außerdem auf, nur für die Volksgenossen zu gelten, muß man Gerechtigkeit auch gegen den Feind walten lassen, so wird für die Götter als Träger der Sittlichkeit die nationale Schranke gleichfalls aufgehoben. Leicht verlieren sie dann überhaupt ihre Vielheit: sie werden zu einem Gott. Aus diesem Grunde sind alle die großen Versittlicher und Verinnerlicher der Religion, die jüdischen Propheten, Jesus, Plato, Zarathushtra, zugleich auch Vertreter einer einheitlichen Gottheit. Andere Gründe kommen hinzu, und so tendieren alle höheren Religionen nach dem Monotheismus, obwohl es ihnen, wie die halbgottähnlichen Bildungen des Christentums zeigen, schwer wird, ihn gegen die widerstrebenden Bedürfnisse der Masse zu erreichen.

Das andere überaus bedeutungsvolle Moment für die Entwicklung des Gottesbegriffes ist die Erweiterung des Wissens. Der Mensch merkt allmählich: die Dinge sind vielfach weit davon entfernt, so von Laune und Willkür hin- und hergeworfen zu werden, wie er es an sich selbst freilich beobachten kann; in immer weiterem Umfange lernt er feste Regeln kennen, denen sie folgen. Kühne Pioniere des Denkens behaupten bald: so verhält es sich nicht nur vielfach, sondern ausnahmslos, und nicht nur das materielle Geschehen, sondern auch das geistige folgt unverbrüchlichen festen Gesetzen. Damit scheint der Religion jeglicher Boden genommen. Denn wenn die Gottheit nicht willkürlich eingreift in die Dinge und die Herzen der Menschen, wie kann sie helfen? Indes das religiöse Bedürfnis vermag sich auch dieser Wandlung der Anschauungen anzupassen. Das Gebet z. B. erhält einen rein seelischen Wert für den Bittenden; es erfüllt ihn mit Hoffnung und Zuversicht, und vielleicht leistet er nun wirklich aus eigener Kraft, wozu er, verzweifelnd an sich, fremder Hilfe zu bedürfen glaubte. Das Weissagen wird eine Sache der Gelehrten, freilich in

anderem Sinne als zuvor. Aber in dem ursprünglichen Sinn beschränkt schon das Christentum — offenbar sehr zweckmäßig — es auf die Propheten und Apostel. Die Gottheit, die in Gefahr steht, bei der Leugnung freier Eingriffe in die Welt dieser ganz entfremdet zu werden, wird, altem Sehnen vieler Gläubigen folgend, vielmehr ganz in sie hineingezogen. Gott ist die Welt, d. h. die Welt an der einigen Wurzel ihres Daseins gefaßt, die Fülle der Dinge an ihrer Quelle. Die Gesetze des Verhaltens der Dinge sind nicht äußere Wirkungen Gottes, sondern seine eigensten Betätigungen, auch die Gesetze der Seele; er ist in dir, in mir, überall. Aber wie ungeheuer der Unterschied auch sein möge zwischen dem Glauben Luthers, der seinem Herrgott „den Sack vor die Tür wirft" und ihn energisch darauf hinweist, daß er nach den gegebenen Verheißungen sein Gebet um die Erhaltung Melanchthons durchaus erhören müsse, wenn man ihm anders noch trauen solle, der dem Teufel mit der Gebärde eines Landsknechts seine vollkommenste Verachtung ausdrückt, und dem Glauben Spinozas, dessen Gott sich zu demjenigen Luthers verhält „wie das Sternbild des Hundes zu dem irdischen bellenden Hund", dessen Leben in Gott gleich ist der Betrachtung des großen vernünftigen Zusammenhangs aller Dinge — das, was beide in ihrem Glauben suchen und was sie in ihm finden, ist genau dasselbe, eben das, was aller Religion gemein ist: Schutz vor dem unheimlichen Unbekannten und vor den Schrecken des Übergewaltigen, Ruhe für das unruhige Herz.

Allgemeine Wirkung der Kunst.

VII. Die Kunst. Eine zweite Gruppe unlustvoller Wirkungen der Voraussicht entspringt dem auf ihr beruhenden Handeln. Dieses hat zunächst zwei Ziele, die allernotwendigsten: Erhaltung des Individuums von heute auf morgen und Erhaltung der Art. Allein wenn es auf die Erreichung dieses Existenzminimums beschränkt bleibt, verkümmert der Mensch. Er ist, wenn auch schließlich wieder im Dienst seiner Erhaltung, doch breiter und reicher angelegt als auf die bloße Fristung des Daseins für eine beschränkte Zeit, zumal diese unter bestimmten Umständen in sehr einförmiger Weise zu geschehen pflegt. Namentlich ein über die unmittelbare Daseinserhaltung hinausgehendes starkes Bedürfnis läßt er erkennen: es kommt für ihn nicht nur auf das Erleben bestimmter Inhalte oder Betätigungen, sondern wesentlich auch darauf an, daß verschiedene ganz beliebige Erlebnisse sich zu einem einheitlichen, abgerundeten, sie als Teile umfassenden Ganzen zusammenfügen, wie es in Symmetrie, Rhythmus, Harmonie, Ordnung der Fall ist. Daneben haben die Erhaltungshandlungen, um so mehr, je weitgreifender die ihnen zugrunde liegende Intelligenz schon geworden ist, überaus häufig noch einen anderen Mangel. Sie bringen dem Menschen viele Freuden, sie bringen ihm nicht leicht dauernden Frieden. Kaum ist das ersehnte und noch so verlockend vorgestellte Ziel errungen, so wird sein Besitz selbstverständlich; die Freude an ihm geht zurück; es zeigt sich, daß es keineswegs frei von

Mängeln ist, und der begehrliche Gedanke schweift weiter nach einem anderen Ziel und immer weiter. Unlust der unzureichenden Betätigung also sowie der Unrast und Friedlosigkeit, das sind weitere Folgen des vorausschauenden Denkens.

Ihre Hilfe gegen sie gewinnt die Seele in der Kunst, d. h. in dem Betrachten, überhaupt dem Genießen von Kunstwerken. Das Kunstwerk erfreut, durch eine sehr mannigfache Anregung seelischer Tätigkeiten, wie wir sehen werden, aber es tut weiter nichts als erfreuen. Machen im gewöhnlichen Sinne kann ich nichts mit einem Bilde oder einem Lied; sie erfreuen mich, wenn sie es tun, nicht um irgendeines praktischen Zweckes willen, noch wie die Wahrheit wegen ihrer Einfügung in einen großen allumfassenden Zusammenhang. Zweck und Zusammenhang haben sie in sich selbst; jedes ein in sich ruhendes, in sich allein beschlossenes Ganzes. So macht das Kunstwerk ruhig inmitten reger Tätigkeit; es reißt die Seele nicht weiter. Es erfreut, ohne begehrlich zu machen, ohne den Gedanken des Haben-wollens oder Nicht-haben-wollens oder das Bedauern des Nicht-haben-könnens. Diese begehrungslose Freude, das wunschlose Genießen führt den Namen ästhetische Freude, ästhetisches Wohlgefallen.

Auf mannigfachen Wegen haben die Menschen anscheinend diese besondere Art, sich Freude zu machen, gefunden. Zum Teil haben religiöse Vorstellungen mitgewirkt, wie denn ja dauernd Kunst und Religion in der engsten Verbindung miteinander erscheinen. Um sich z. B. die übernatürlichen Kräfte eines für heilig gehaltenen Tieres zunutze zu machen und mit seiner Hilfe zu zaubern, kam man darauf, ein Bild des Tieres zu verfertigen, es auf seine Waffen zu ritzen, als Amulett zu tragen u. dergl. Die Freude an den Produkten dieser zunächst rein praktischen nachbildenden Tätigkeit führte dann weiter. Sie riß das kunstvolle Gebilde los von der Religion, d. h. davon, ein Zaubermittel für praktische Zwecke zu sein — im Madonnen- und Heiligenbild steckt noch ein Rest davon — und gab ihm seinen eigenen Wert. Von großer Bedeutung ist sodann zweifellos das Spiel gewesen, jene auf ursprünglichen Veranlagungen des Organismus beruhende Betätigung der für den Erhaltungskampf erforderlichen Kräfte, die doch für diesen Kampf keinen direkten Zweck hat (S. 212). In ihm erscheint, wie in der Kunst, das menschliche Tun losgelöst von dem bloßen engsten Bedürfnis, befreit von dem steten Hinblick auf die Not des Daseins; es ist daher eine Vorstufe der Kunst. Indes auch anderes noch hat beigetragen zu ihrer Entstehung. Bei seiner Tätigkeit im Dienste der Erhaltung lernt der Mensch manches kennen, was dazu förderlich ist, zugleich aber auch an sich schon und ohne jene Beziehung einen erheblichen Lustwert besitzt. Anfänglich findet dieser Sonderwert bei dem harten Druck des in primitiven Zuständen alles beherrschenden Ringens um die Existenz kaum Beachtung. Allmählich aber, bei besseren Erfolgen im Daseinskampf, in Zeiten der

Entstehung der Kunst.

Muße, wird der Mensch veranlaßt, solche Dinge auch um ihres Eigenwertes willen zu suchen; sie werden ihm zu Kunstmitteln. So bunte Farben und glitzernde Schnüre, durch die er sich ursprünglich dem anderen Geschlecht begehrenswert zu machen suchte, taktmäßige Bewegungen, die ihm zuerst lediglich gemeinsames Arbeiten erleichterten u. a.

Drei Seiten der Wirkung der Kunst.

So ist also vielerlei zusammengekommen zur Entstehung der Kunst, wie sie denn ja auch dauernd nur in der damit zusammenhängenden Vielheit der verschiedenen Einzelkünste besteht. Aber noch in anderer Hinsicht ist an ihr eine Vielheit von Bedeutung: den einen einheitlichen Zweck, dem sie dient, die Hervorrufung begehrungsloser Freude, verwirklicht sie durch eine Mehrheit von Mitteln. Wie bei jedem Erzeugnis menschlicher Tätigkeit, so kann man auch bei dem Kunstwerke ein Dreifaches unterscheiden, was für das Gefühlsleben Bedeutung besitzt. Erstens einen gewissen Inhalt oder Stoff: ein Bild stellt eine Schlacht oder eine Landschaft dar, eine Dichtung behandelt das Geschick Agamemnons oder Wallensteins. Dieser Inhalt ist zweitens stets in einer gewissen Weise geformt und gestaltet: der Stil eines Bauwerks, der einheitliche Aufbau eines Dramas, Versmaß und Strophenbau eines Gedichts gehören hierher. Daneben aber gibt es in jedem Kunstwerk noch manches andere, was durch jene beiden Gesichtspunkte nicht erschöpft wird: die Auffassung des Gegenstandes, die Herausarbeitung dieser oder jener Seite an ihm, die Technik der Darstellung. Nun hängt zwar im weiteren Sinne alles, was das Kunstwerk bietet, von der Person des Künstlers ab; er ist es, der auch schon bei der Wahl des Stoffes und seiner formalen Gestaltung sein bestimmtes Gesicht zeigt, aber in den zuletzt erwähnten Dingen lebt seine Individualität doch in besonders starker Weise. Alles, was mit Auffassung und Darstellung zusammenhängt, sei daher als persönlicher Gehalt des Kunstwerks bezeichnet. Inhaltliches, Formales und Persönliches ist demnach an jedem Kunstwerk zu unterscheiden.

In allen drei Hinsichten aber, darauf kommt es an, wirkt das Kunstwerk gefühlsweckend auf die Seele, und da es nun seinen Wert für sie in der Ermöglichung bedürfnisloser Freude hat, so folgt notwendig, daß es, um seinen vollen Wert zu haben, jene Wirkung in allen drei Hinsichten zugleich entfalten muß. Denn ihre Unterscheidung ist ja bloß Sache unserer abstrahierenden Betrachtung; das Kunstwerk kann keine von ihnen real loswerden, und wenn es in einer Hinsicht seine Wirkung verfehlt, nicht erfreulich wirkt, oder der Welt der Begierden angehört, so wird die Gesamtwirkung nicht nur einfach vermindert, sie wird geschädigt durch eine positive Gegenwirkung. Was nicht für sie ist, ist wider sie. Hat das Kunstwerk z. B. keine Einheit, so hat es notwendig eine Zweiheit oder Dreiheit, und diese Zerrissenheit ist nicht nur weniger erfreulich als die Geschlossenheit, sie ist positiv unerfreulich, quälend. Vermag sein Gegenstand nicht, mich zu erwärmen, so läßt er

mich kalt, und es stört mich, daß Witz und Können an ein Nichtiges verschwendet sind. Zeigt mir der Künstler nicht, daß er mir etwas Eigenartiges zu sagen weiß und daß er etwas kann, so zeigt er mir, daß er ein Stümper ist und langweilt mich durch hundertmal Dagewesenes.

Wie das Verständnis der Religion durch die Verschiedenheit der Formen erschwert wird, in denen das eine Bedürfnis unter verschiedenen Bedingungen Befriedigung findet, so das Verständnis der Kunst durch die Mehrheit der Faktoren, in denen der eine Zweck sich verwirklichen muß. Jedes der genannten Momente, Inhalt, Form, Persönlichkeit, erfreut sich des Vorzugs, von vielen als das allein und wahrhaft Wesentliche an der Kunst auf den Schild erhoben zu werden. Das hat sachliche und persönliche Gründe. Bei der großen Menge, der die Loslösung von der praktischen Bedeutung schwer wird, überwiegt meist das stoffliche Interesse, allenfalls auch das an der technischen Fertigkeit des Künstlers. Der Beschauer muß wissen, ob die dargestellten Dinge auch wahr sind; er ist befriedigt zu hören, daß sämtliche Köpfe eines Bildes porträtähnlich sind, und mit Spannung verfolgt er vor allem die Verwicklungen des äußeren Geschehens. Der Theoretiker, der etwa an der Musik über das Wesen der Kunst klar zu werden versucht hat, kann den Stoff, hier die bloßen Töne, nicht sonderlich schätzen; dazu ist ihr Reiz zu gering. Aber die Verbindung und Gestaltung der Töne, „ihr Zusammenstimmen und Widerstreben, ihr Fliehen und sich Erreichen, ihr Aufschwingen und Ersterben“ und das alles aufgebaut in reicher gesetzmäßiger Gliederung — das macht die Kunst. Ihr Wesen also: die Form. Wer sich dagegen am Bilde, der Erzählung, dem Drama orientiert, wo er so vieles findet, was unmittelbar aus dem Leben übernommen ist oder doch übernommen sein könnte, kann die Umgestaltungen, die der Künstler ja allerdings vornimmt, so hoch nicht bewerten; als das Wesentliche erscheint ihm die Naturwahrheit. Dem Künstler endlich, der dem Kunstwerk des anderen leicht mit einem besonderen praktischen Interesse gegenübertritt, nämlich mit der Frage, wie dieser die Sache angefangen habe, oder der sich auch bewußt ist, durch seine Kraft beinahe jeden Stoff zum Kunstwerk gestalten zu können, drängt sich leicht die vorwiegende Schätzung künstlerischer Besonderheit oder des künstlerischen Könnens in jedem Sinne in den Vordergrund, und der Gedanke bleibt ihm nicht fern, daß die Kunst eigentlich eine Veranstaltung sei zur Befriedigung der künstlerischen Schaffenskraft und dem bewundernden Mitgenießen ihrer Eigenart durch die übrigen. Jeder sieht die Sache von einer für ihn vorwiegend in Betracht kommenden Seite aus und sieht daher nur eine Seite der Sache. Diese verschiedenen Seitenansichten aber gehören zusammen. Nicht etwa, weil es eine löbliche Maxime wäre, verschiedenen Meinungen dadurch gerecht zu werden, daß man sie alle miteinander gelten läßt, sondern weil ihre Vereinzelung real durchaus Untrennbares auseinander reißt. Das Kunstwerk hat seinen Wert für mich durch eine bestimmte Wirkung. Wenn nun sein

Einseitige Auffassungen des Wesens der Kunst.

Schöpfer diese nicht in allen den Hinsichten hervorbringt, die für mich unvermeidlich in Betracht kommen, so begibt er sich in unvorteilhafter Weise der Mittel, das zu tun, was er doch wollte; er verfährt ungeschickt.

Bedingtheit des Kunstwerkes.

Aber freilich, hierzu ist sogleich eine Ergänzung nötig. Der Künstler mag ungeschickt verfahren; er ist ein Mensch, und wer ist zu allem geschickt? Die Gaben sind den Menschen verschieden zugeteilt und selten ist auf einen alles gehäuft. Ja, sein Können hängt nicht einmal von ihm allein ab; es wird getragen von seiner Zeit. Vieles aber von dem, was ich jetzt als selbstverständlich verlange, ist nicht Errungenschaft eines Individuums, sondern Erwerb von Generationen. Wenn nun der Künstler, dessen Werk mich beschäftigt, einer früheren Entwicklungsperiode angehört, wie kann ich ihm als Unfähigkeit zurechnen, was er im Rahmen seiner Zeit gar nicht als Leistung ins Auge fassen konnte? Mit anderen als allgemein-menschlichen Maßen kann ich auch ihn nicht messen. Vor einem Kunstwerk muß daher allemal das Bewußtsein der natürlichen Beschränktheit menschlicher Eigenart und ihrer Bedingtheit durch Zeit und Umgebung eine der herrschenden Obervorstellungen sein. Und sie muß es mir möglich machen, über die allerdings störenden Abweichungen von der Vollkommenheit des idealen Kunstwerks hinwegzusehen und mich an dem zu erfreuen, was nach den gegebenen allgemeinen Bedingungen überhaupt erwartet werden kann. Werde ich doch nicht selten dafür reichlich entschädigt: durch eine so gewaltige Größe einer oder einzelner Seiten des Kunstwerks, daß ich gar nicht den Mut habe, daneben noch anderes zu fordern.

Mißbildungen der Kunst.

Neben solcher Größe der Einseitigkeit gibt es dann freilich auch die Kleinheit der Einseitigkeit: vorwiegende Berücksichtigung einzelner für das Kunstwerk maßgebender Faktoren, ohne daß doch die geringe Größe der durch sie hervorgebrachten Wirkung für die Vernachlässigung der übrigen zu entschädigen vermag. So ergeben sich die Mißbildungen der Kunst. Übertriebener Schätzung des inhaltlichen Moments entspringt die Stoffkunst, die Ersetzung formaler Gestaltung und künstlerischen Könnens durch das Interesse am Spannenden, Sensationellen, Grausigen, oder auch am Patriotischen, Ehrenvollen, an der Reminiszenz. Überwiegende Betonung des Formalen bringt das hohle Pathos hervor, die leere Allgemeinheit, wie so oft bei der nachgeahmten Antike, unter Umständen die Spielerei; blinde Nachahmung liefert den gedankenarmen und formlosen Naturalismus, bloße Fertigkeit das Kunststück.

Das nutzbare Kunstwerk.

Das vorhin erwähnte Hinwegsehen der Seele über Unvollkommenheiten der Kunstwerke wird ihr dadurch sehr erleichtert, daß sie es bei ganzen Klassen von ihnen jederzeit auch noch in anderer Hinsicht üben muß. Die Betätigung in Verfolgung praktischer Zwecke, aus der die künstlerische Betätigung so vielfach hervorgeht, entläßt nicht alle Kunst aus ihrem Dienste zu freier, selbständiger Bildung, um selbst entblößt von ihr zurückzubleiben; sie hält einen Teil des künstlerischen Schaffens

dauernd fest, so in der Gerätekunst, der Schmuckkunst, der Baukunst. Die Erzeugnisse dieses Schaffens sind also Doppelwesen: sie gehören gleichzeitig der Welt der Bedürfnisse und Begehrungen wie der Welt der wunschlosen Freuden an. Freilich aber ist nun für die Würdigung des Gegenstandes als Kunstwerk, für die begehrungslose Freude an ihm eine gewisse Beweglichkeit und zugleich Kraft der Seele erforderlich. Das freie Kunstwerk zwingt sie zu ästhetischer Betrachtung; es ist durch seinen Inhalt oder durch die Art seiner Darstellung der Gebrauchswelt entrückt. Diesen Zwang muß die Seele bei dem nutzbaren Kunstwerk selbst auf sich ausüben; die Fäden, die den Gegenstand deutlich mit den praktischen Interessen verknüpft halten, muß sie doch unbeachtet lassen können. Sie gelangt dazu, wie zu so vielem anderen, durch Analogie. Die formale Gestaltung des nutzbaren Kunstwerks ist sichtlich von denselben Gesetzen beherrscht wie die des freien Kunstwerks — Architektur ist gefrorene Musik. Durch die künstlerische Gestaltung ferner wird der Gegenstand, wenn auch nicht losgelöst von dem Nützlichen, doch über dessen allgemeines Niveau emporgehoben. Und so überträgt sich bald die Betrachtung ziemlich zwanglos auf ihn, die der Seele anderswo bereits geläufig geworden war.

Ästhetische Betrachtung der Natur.

Durch solche mehrfache Übung aber im willkürlichen Nichtbeachten von Momenten, die für das ästhetische Wohlgefallen störend sind, erlangt die Seele, nicht überall noch bei jedem, aber doch in vorgeschrittenen Kulturzuständen bei sehr vielen, eine außerordentlich wertvolle Fähigkeit, die sie sozusagen noch über die Kunst hinausführt. Auch da, wo gar nichts mehr die ästhetische Betrachtung direkt nahelegt, wo weder eine Umgestaltung der Dinge der Gebrauchswelt stattfindet noch eine Erhebung über sie, lernt die Seele schließlich, allmählich weitergeleitet durch Analogieen, sich wunschlos genießend zu verhalten: gegenüber den Dingen und Vorgängen der Gebrauchswelt selbst, gegenüber der Natur. Die Natur, an die sie mit allen Interessen des Existenzkampfes gebunden ist und auch gebunden bleibt, lernt sie gleichwohl ästhetisch betrachten und vermag nun nach freier Wahl dieselben Dinge jetzt auf begehrliche, im nächsten Moment auf begehrungslose Weise aufzufassen. Daß ihr die Erlangung dieser Fähigkeit nicht leicht fällt, kann nicht befremden. Die ästhetische Schönheit der Natur wird daher in der Regel erst spät entdeckt, sowohl von den großen Kulturgemeinschaften wie auch wieder von jedem Einzelnen.

Eine wunderbare Höhe der Entwicklung, wo sie erreicht wird. Die Seele wendet sich gleichsam gegen ihre eigenen Anfänge. Aber nicht, weil eine diesen Anfängen und der sie hervorbringenden Seite ihres Wesens feindliche Macht in sie gefahren wäre und ihr Streit und Entzweiung brächte. Sondern weil ihr eigenstes Wesen sie befähigt, die mit ihren ersten Betätigungen und Anpassungen verbundenen Übelstände durch vollkommenere Anpassungen zu überwinden.

VIII. Die Sittlichkeit. Eine dritte Reihe von Übeln entstammt gleichfalls dem vorausschauenden Handeln, nur nicht allein seinen Wirkungen für die handelnden Individuen selbst, sondern auch und zwar in erster Linie den Wirkungen für die übrigen. Die natürlichen Mittel der verschiedenen Individuen für den Erhaltungskampf, ihre körperliche Kraft und Gewandtheit, ihre Schönheit, geistige Begabung und Erfahrung sind höchst verschieden. Das führt zu sehr verschiedenen Erfolgen in dem Erhaltungskampf. Die durch ihre natürlichen Gaben Begünstigten kommen in ihm weit besser fort als die übrigen; sie erheben sich über diese. Es entsteht eine Kluft zwischen Herrschenden und Dienenden. Schließlich kommt es zu ungeheuren Gegensätzen: dem Herrenglück einiger weniger steht das Sklavenelend einer hundertfach größeren Masse gegenüber. Die Gesamtbilanz ist schlecht: überwiegende Schaffung von Leid und Unlust, d. h. Lebenshemmung, als Ergebnis des fortschreitenden Erhaltungskampfes. Dieses Leid aber wendet sich zugleich gegen jene Begünstigten selbst, die es hervorgerufen haben. Es zerklüftet die Gemeinschaft, in der sie mit den anderen leben, die der Mensch doch seiner ganzen Veranlagung nach nicht entbehren mag noch auch ohne Gefährdung seiner Existenz entbehren kann; es zerreißt ihren Zusammenhalt durch Erbitterung und Klassenhaß und verringert dadurch ihre Widerstandsfähigkeit nach außen. Und es läßt weiter die Herrschenden nicht zu dauernder Ruhe und zum sicheren Genuß ihres Besitzes kommen aus Furcht vor den Unruhen und Revolten der Unterdrückten. Wie vermag es die Seele, auch diesen üblen Folgen ihres eigenen gesteigerten Lebens zu begegnen? Das ist die letzte Frage, die uns beschäftigen soll.

Der allgemeine Charakter der Hilfe, die sie sich schafft, ist leicht anzugeben: neben dem bloß auf die individuelle Erhaltung gerichteten egoistischen Handeln entwickelt sich die Schätzung und Verwirklichung von Handlungen zum Besten der Erhaltung der größeren Gesamtheit, der der Einzelne angehört. Die Entwicklung beginnt sogleich, wenn durch die Vergrößerung der ursprünglichen kleinsten Gruppen, in denen die Menschen leben, zu größeren Verbänden die Möglichkeit eines Daseinskampfes zwischen den verschiedenen Genossen ein und derselben Gemeinschaft gegeben ist. Als ihre Träger werden wir uns die weitblickendsten und erfahrensten Glieder der Gemeinschaft zu denken haben. Sie lernen einsehen, nicht sowohl mit klarem Bewußtsein, als vielmehr in einer Art von sicherem Instinkt, auf Grund vielfacher Erfahrungen, daß die rücksichtslos egoistischen Handlungen durch Entfachung von Streit, Mißtrauen usw. die Wirkung haben, die Gemeinschaft, die doch allen notwendig ist, zu schwächen, sie zur Beute ihrer Feinde werden zu lassen, während andere Handlungen und Eigenschaften sie vielmehr zu stärken und anderen überlegen zu machen geeignet sind. Sie werden daher, wenn sie auch vielleicht für sich selbst Ausnahmen vorbehalten, im ganzen danach streben, die Verhaltungsweisen dieser Art zu fördern, sie häufiger zu machen, die

der ersten zu unterdrücken und einzuschränken. D. h. die Gemeinschaft begegnet den ihren Bestand bedrohenden Folgen des Erhaltungshandelns auf kurze Sicht durch Abwehrmaßregeln auf Grund eines Voraussehens auf lange Sicht.

Solcher Maßregeln bieten sich ihr, der Natur des Handelns nach, zwei. **Recht und Sittlichkeit.** Die eine ist der Zwang. Die gemeinschaft-zerstörenden Handlungen werden unter Strafe gestellt. Wer sie also begeht, büßt den daraus für ihn entspringenden Vorteil unter Umständen mit einem stärkeren Nachteil; das ist im allgemeinen geeignet, ihn abzuschrecken. Der Inbegriff der diesem Zwecke dienenden Vorschriften ist das Recht: die Erhaltung menschlicher Gemeinschaften durch erzwungene Handlungen ihrer Glieder. Das Recht entsteht natürlich nicht etwa durch bewußte Überlegung im Sinne der eben angestellten, noch weniger ist bei der Befolgung seiner Vorschriften ein Wissen um ihre Bedeutung erforderlich; aber das, was ihm seine Macht gegeben hat und sie dauernd erhält, ist gleichwohl die ihm objektiv innewohnende gemeinschaft-erhaltende Kraft. Nur ausreichend ist das Recht nicht für den von ihm selbst erstrebten Zweck. Denn die Gemeinschaftserhaltung besteht nicht allein in äußerlich greifbaren und erzwingbaren Dingen. Treue, Aufrichtigkeit, festes Zusammenhalten sind zu ihr erforderlich, lassen sich aber gar nicht oder nur höchst unvollkommen durch Strafen hervorbringen. Indem also die nach Erhaltung strebende Gemeinschaft in dem Recht das Handeln ihrer Glieder an dem einen Ende faßt, an der äußeren Handlung und dem lediglich auf sie gerichteten erzwingbaren Willen, muß sie es, um nichts Halbes zu tun, zugleich auch am anderen Ende fassen, an dem nicht erzwungenen und mit ihren Zielen aus sich heraus übereinstimmenden, d. h. freien Willen. Das geschieht in der Sittlichkeit: der Erhaltung menschlicher Gemeinschaften durch frei gewollte Handlungen ihrer Glieder. Und in ihr hat nun eben die Seele vermöge ihrer weitaus blickenden Voraussicht das höchste Mittel gefunden, um die der beschränkteren Einsicht des egoistischen Erhaltungskampfes entspringenden leidvollen Folgen auch wieder zu überwinden. Hervorbringung freigewollter Handlungen, die objektiv die Wirkung haben, die Erhaltung der Gesamtheit, d. h. zugleich mit dem eigenen auch das Wohl der anderen, zu fördern: das sind die beiden Hauptmerkmale der Sittlichkeit. Naturgemäß muß die besondere Ausgestaltung dieses Allgemeinen, eben wegen seines objektiven Zwecks und der subjektiven Freiheit bei seiner Verwirklichung, überall von bestimmten Umständen, Erfahrungen, Wertschätzungen abhängen. So kann es inmitten einer kargen Natur und in der Nähe stärkerer Feinde für eine Gemeinschaft sittliche Pflicht werden, die schwächeren Kinder und die arbeitsunfähig gewordenen Alten zu töten, weil dem Stamm das Durchschleppen unnützer Esser unmöglich ist. In höheren Kulturen dagegen wird das gerade Gegenteil sittlich, weil der Widerspruch jener Maßregeln gegen andere sittliche Gebote gar zu schroff

empfunden wird; vielleicht auch, weil bei dem Vorhandensein ausreichender Nahrung der Vorteil der Zahl von Bedeutung wird. Nach der Anschauung der katholischen Kirche ist die Ehescheidung unsittlich, nach der der Japaner die erzwungene Aufrechterhaltung einer innerlich gelösten Ehe. Da ferner die Umwandlung der sittlichen Gebote in Anpassung an neue Verhältnisse langsam erfolgt, haben wir unter ihnen auch halb abgestorbene Erscheinungen, die nur aus der Vergangenheit recht verstanden werden können.

Pflicht und Gesinnung. Indes, es erhebt sich starker Widerspruch. Wissen wir denn nicht durch die größten Sittenlehrer alter und neuer Zeit, vor allem durch Kant, daß das eigentliche und wahre Wesen des Sittlichen in ganz anderen Dingen steckt? Daß es auf jenes zweite der eben genannten Merkmale der Sittlichkeit, ihre Beziehung zur Erhaltung der menschlichen Gemeinschaft, gar nicht ankommt, sondern allein auf das erste, das freie Wollen? Das sittliche Handeln geschieht nicht um eines außer ihm liegenden Zweckes willen, sondern allein um seiner selbst willen; nicht Zweck, sondern Pflicht ist seine Triebfeder. Und seinen Wert weiter hat es nicht dadurch, daß es den Inhalt, auf den es sich aus Pflichtgefühl richtet, tatsächlich verwirklicht, sondern allein durch den hervorbringenden Willen; nicht Erfolg, sondern Gesinnung gibt ihm seinen Wert.

In der Tat, ganz so verhält es sich: auf Pflichtgefühl und Gesinnung kommt es an; das sind weitere charakteristische und bedeutende Züge des Sittlichen. Aber warum mögen sie es doch sein? Der gemeinschaft-erhaltende Charakter des sittlichen Handelns bringt sie als seine naturgemäße Folge hervor; das ist die wahre Grundlage auch ihrer Schätzung. Von Wichtigkeit für alles Handeln ist die Ausbildung einer festen Gewohnheit, einer sozusagen mechanischen, keiner besonderen Überlegung bedürfenden Tendenz dazu. Von der größten Bedeutung aber ist offenbar das Bestehen einer solchen Tendenz bei den gemeinschafterhaltenden Handlungen. Denn diese treten überaus häufig in Widerstreit mit den selbsterhaltenden Handlungen; sie verlangen Opfer und Überwindung. Darum muß man die gemeinschaft-erhaltenden Maximen den Menschen schon in früher Jugend einprägen, und da ihr wahrer Sinn hier nicht verstanden werden kann, muß es ohne seine Angabe, d. h. kategorisch, geschehen. Natürlich aber werden sie dann auch später, von den Herangewachsenen, zunächst ohne Bewußtsein des vorhandenen Zweckes vorgestellt, als etwas unbedingt, rein um seiner selbst willen Gefordertes. Darum aber ist es auch weiter zweckmäßig, selbst da, wo jener Zusammenhang verstanden werden würde, ihn nicht besonders hervorzuheben, noch auch das Handeln von der Erreichbarkeit des ihm doch allein Sinn gebenden Zieles abhängig zu machen. Jene zumeist notwendigen Opfer haben alle Chancen, nicht gebracht zu werden, wenn der Entschluß zu ihnen jedesmal von den abwägenden Überlegungen des Einzelnen abhängig gemacht wird. Darum — kein Vernünfteln und Deuteln

und keine bedenkliche Kasuistik, sondern schlichtes Handeln aus Pflicht und mit der Absicht, nach besten Kräften das Gute zu schaffen; das sind die Maximen, die sich zum Schutze des gemeinschaft-erhaltenden Handelns allmählich durchsetzen müssen. Die höhere Weisheit der Gesamtheit, kann man sagen, die der widerstrebenden Kurzsichtigkeit ihrer Glieder doch die Erhaltung des Ganzen abgewinnt, bekundet sich auch darin, daß sie dieses gemeinschaft-fördernde Tun mit den zweckmäßigsten Sicherungen versieht: sie läßt seinen eigentlichen Sinn den Handelnden nicht zum Bewußtsein kommen, sondern zeigt ihnen nur die geringerer Voraussicht bedürfenden Teilzwecke und sichert deren Erreichung durch Autorität.

Sittlichkeit und Religion.

Die sittlichen Gebote finden wir durchweg in enger Verbindung mit der Religion: sie erscheinen, ungleich den Vorschriften für das Erkennen oder das künstlerische Schaffen, als Gebote der Götter oder der Gottheit. Auch das wiederum hängt mit ihrem Zweck der Gemeinschaftserhaltung zusammen. Durch ihn tritt die Moral, wie eben gesagt, vielfach in Gegensatz zu den Interessen der Einzelnen. Sie bedarf daher einer besonderen Beglaubigung, einer Verstärkung des Schutzes, den ihr sonst der Glaube an irdische Autoritäten allein bieten müßte. Wo fände sie diese aber natürlicher als in der Religion? Als grundlos und doch unbedingt gebietend stellen sich ihre Forderungen dem Bewußtsein des Einzelnen dar. Aber sie müssen doch irgendwo herkommen. Also stammen sie wohl von Gott, von dem ja alles stammt. Der göttliche Wille ist die natürliche Erklärung für die kategorische Form der sittlichen Vorschriften; in dieser Einkleidung erscheint sie verständlich.

Allgemeingültige Sittlichkeit.

Durch diese Angliederung an die Religion aber wird dann wieder ein anderes begünstigt: die Allgemeingültigkeit der sittlichen Vorschriften, ihre Ausdehnung auf den Verkehr mit allen Menschen, wie sie uns als selbstverständlich erscheint. Sie ist keineswegs das Ursprüngliche. Die Moral gilt anfänglich immer nur bis zu der höchsten der engeren Gemeinschaften, in denen der Mensch sich noch durch ein lebendiges Band mit anderen zusammengehalten fühlt; die außerhalb des eigenen Stammes, des eigenen Volkes Stehenden sind grundsätzlich von ihren Wohltaten ausgeschlossen. Aber u. a. durch die Verknüpfung der Moral mit der Religion und deren Entwicklung zum Monotheismus, die selbst wieder mit der Versittlichung der Götter zusammenhängt (S. 233), wird diese Schranke allmählich überwunden. Wenn jedes Volk seine eigenen Götter hat, dann ist es selbstverständlich, daß die von diesen gegebenen Befehle auch nur für das Volk selbst gelten. Aber wenn nur ein Gott existiert, derselbe für alle Völker, so kann er nicht kategorisch befehlen: „Du sollst nicht lügen“ und damit an der Landesgrenze Halt machen; das ist absurd. Und so finden wir denn innerhalb unseres Kulturkreises in den letzten Jahrhunderten vor unserer Zeitrechnung mit der Entwicklung einer monotheistischen Religion sowie eines in ge-

wisser Hinsicht monistischen Denkens auch die allmähliche Entwicklung einer allgemeingültigen, alle Menschen umfassenden Sittlichkeit. Der Gerechte schadet auch dem Feinde nicht, lehrt Plato und sagt damit sichtlich seinen Volksgenossen etwas Neues und Befremdendes. Ähnlich Zeno der Stoiker: die Menschen sind nicht durch Städte und Dörfer und Verfassungen geschieden, sondern sämtlich als Bürger eines Staates zu betrachten, als Glieder einer Herde. Vor allem aber, am eindringlichsten und erfolgreichsten, ist das die Predigt Christi: „Ihr habt gehört, daß gesagt ist: Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen. Ich aber sage euch: liebet eure Feinde.“ Übrigens ist die Entwicklung noch nicht abgeschlossen. Bestehlen und Plündern auch des unbewaffneten Feindes zur See gehört wohl nicht mehr zu den guten Werken wie ursprünglich, aber doch auch noch nicht zu den Schandtaten wie das Plündern zu Lande.

Schluß. Ein wie seltsam verworrenes Wesen ist doch der Mensch nach der volkstümlichen und leider oft nicht bloß volkstümlichen Vorstellung. Da hat er eine Sinnlichkeit, die ihn über die Welt belehren soll, aber doch dazu nicht taugt, da sie ihn in die Irre führt. Neben ihr wirkt also eine ganz andere Kraft, die Vernunft, die nach besonderen Grundsätzen die Sache wieder in Ordnung bringt, obwohl sie doch diese Grundsätze der Welt nicht entnommen hat. Sein Denken betätigt sich in Vorstellungen, die nach bestimmten Gesetzen kommen und gehen. Allein zugleich sitzt er nochmal in sich selbst, als kleiner Mensch in dem großen Menschen, und vermag nun mit souveräner Außerachtlassung jener Gesetzmäßigkeit völlig beliebig in die Vorstellungen einzugreifen, sich ihnen zuzuwenden, von ihnen abzuwenden, sie zu suchen, wenn sie verloren gegangen sind, festzuhalten, wenn sie da sind, sie zu verbinden, zu trennen usw. Die Grundrichtung seines Handelns ist die Förderung des eigenen Selbst, zumal des sinnlichen Selbst. Indes entspricht das auch wieder nicht seinem eigentlichen und wahren Wesen; es leben in ihm noch direkt entgegengerichtete und höhere Prinzipien, der Nächstenliebe und der Abtötung des Fleisches, die freilich die größte Mühe haben, sich neben jenen anderen zur Geltung zu bringen. Überall Zerrissenheit und Unverträglichkeit, nicht zwei Schritte möglich ohne die ärgsten Widersprüche, alles unverständlich in der gänzlichen Verschiedenheit seiner Herkunft von dem sonst Anzuerkennenden, sinnlos in dem Zweck dieses ganzen gegensätzlichen Getriebes, verständlich allein darin, daß hier eine kindliche, wunschvolle, zerstückelte Betrachtung der Dinge zu uns spricht.

Ein wie staunenswert sinnvolles Wesen ist doch der Mensch für die zusammenhängende Betrachtung, im Zusammenhang seiner Kräfte, im Zusammenhang der übrigen Lebewesen, im Zusammenhang der ganzen Natur. Da hat er freilich auch verschiedene Fähigkeiten: Sehen und Hören, Vor-

stellen und Fühlen, Reproduktion und Konzentration, aber sie stehen nebeneinander, nicht gegeneinander, sich ergänzend, nicht sich bekämpfend. Der Art nach sind diese Grundzüge seines Wesens im ganzen dieselben wie bei den übrigen höheren Lebewesen, und so auch die allgemeinsten Ziele seiner Betätigung. Außerordentlich gesteigert aber dem Grade nach sind seine Fähigkeiten der Verarbeitung des sinnlich aufgenommenen Materials: der Bildung umfassendster assoziativer Verbände und der isolierenden Heraushebung äußerster Einzelheiten. Er erlangt so eine unvergleichlich vollkommenere Beherrschung des Nebeneinander und Nacheinander der Dinge in der Natur sowie des die Fülle ihrer Einzelerscheinungen durchdringenden Allgemeinen und verwirklicht dadurch dann auch die allgemeinsten Lebensziele in unvergleichlich reicheren und höheren Bildungen als jene übrigen Wesen. Aber alles was er schafft, ob wir es hoch schätzen oder gering schätzen, entspringt allein dem eigensten Wesen seiner Seele und dem gleichen Zusammenwirken ihrer Grundkräfte in verschiedenen Maßen und unter verschiedenen Bedingungen. Nicht ein unsauberes Gefäß ist sie, in das, man weiß nicht woher, jedenfalls durch eine sinnlose Kaprice, mannigfache edle Samenkörner eingepflanzt sind, die nun gerade in dieses Gefäß nicht passen und so zu nimmer endendem Zwiespalt Anlaß geben. Sondern sie ist ein vollkommen einheitlicher Organismus, der in Entfaltung seiner Fähigkeiten und durch immer weitergehende Anpassung an die vorgefundenen und die von ihm selbst geschaffenen Umstände sich zu immer höheren Leistungen entwickelt. Wie dieselbe Atmosphäre aus Wind und Wasser und Wärme bald den befruchtenden Regen, bald den zerstörenden Hagelschlag, dort oben die schöngeformte Wolke, hier unten den tückischen Nebel hervorbringt, so auch dieselbe Seele mit ihren alleinigen Mitteln Irrtum und Wahrheit, begehrliches Genießen und wunschlose Freude, Selbstsucht und Sittlichkeit.

Literatur.

Zur Geschichte der neueren Psychologie: M. DESSOIR, Geschichte der neueren Psychologie, 1. Bd., 2. Aufl. (1902). — R. SOMMER, Grundzüge einer Geschichte der deutschen Psychologie und Ästhetik von Wolff—Baumgarten bis Kant—Schiller (1892). — TH. RIBOT, La psychologie anglaise contemporaine (1870; 3. éd.). La psychologie allemande contemporaine (1879; 5. éd.; auch deutsch 1881). — L. FERRI, La psychologie de l'association depuis Hobbes jusqu'à nos jours (1883).

Anfänge der neueren Psychologie: TH. HOBBES, Human Nature. Being a discovery of the faculties, acts and passions of the soul of man, from their original causes 1650). (Hrsg. von F. TÖNNIES in: Elements of Law by Th. Hobbes. (1889.) Questions concerning Liberty, Necessity and Chance (1656). (Engl. Works ed. by Molesworth. Vol. 5. Hieraus die Zitate S. 177.) — B. SPINOZA, Ethica (1677). P. II u. III. — J. LOCKE, Essay concerning Human Understanding (1690). B. II.

Assoziationspsychologie (England): D. HUME, Treatise on Human Nature, 3 Vols. (1739—40). Bd. 1 deutsch von E. Köttgen u. Th. Lipps [1895].) — D. HARTLEY, Observations on Man (1749). — TH. BROWN, Lectures on the Philosophy of the Human Mind, 3 Vols (1820). — JAM. MILL, Analysis of the Phenomena of the Human Mind (1829). — Aus neuerer Zeit: A. BAIN, The Senses and the Intellect (1855; 4. ed. 1894). The Emotions and the Will (1859; 2. ed. 1865).

Vermögenspsychologie (Deutschland): CHR. WOLFF, Psychologia empirica (1738). — L. H. JAKOB, Grundriß der Erfahrungsseelenlehre (1791). (Hieraus die Zitate S. 178.) — J. KANT, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798). — Höher steht: J. N. TETENS, Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung, 2 Bde. (1777).

Sensualistisch-materialistische Psychologie (Frankreich): J. O. DE LAMETTRIE, L'homme machine (1748). — E. B. DE CONDILLAC, Traité des sensations (1754). — CH. BONNET, Essai de psychologie (1755).

Anfänge der modernen Psychologie: J. F. HERBART, Lehrbuch zur Psychologie (1816). Psychologie als Wissenschaft neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik, 2 Bde. (1824/5). — Anhänger: M. LAZARUS, Leben der Seele, 3. Aufl., 3 Bde. (1882). — H. STEINTHAL, Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft, 1. Bd. (1871).

Sinnesphysiologie: FLOURENS, Expériences sur les canaux semi-circulaires de l'oreille dans les oiseaux. Mém. de l'Institut (1830). — E. BREWSTER, Treatise on Optics (1832). — JOH. MÜLLER, Handbuch der Physiologie des Menschen, 2 Bde. (1833/40). — E. H. WEBER, Annotationes anatomicae et physiologicae (1834). Tastsinn und Gemeingefühl. Wagners Handwörterb. der Physiol. Bd. III, 2 (1846). — (Erste Verwertung der neuen Kenntnisse bei H. LOTZE, Medizinische Psychologie [1852].) — H. v. HELMHOLTZ, Handbuch der physiologischen Optik (1867; 2. Aufl. 188/996). Die Lehre von den Tonempfindungen (1863; 5. Aufl. 1896). — E. HERING, Zur Lehre vom Lichtsinne (1878). Der Raumsinn und die Bewegungen des Auges. Hermanns Handb. der Physiol. III, 1 (1879). — A. GOLDSCHEIDER, Gesammelte Abhandlungen, 2 Bde. (1898). — J. v. KRIES (Hauptvertreter der S. 201/2 skizzierten Theorie des Sehens), Abhandlungen zur Physiologie der Gesichtsempfindungen, 2 Hefte (1897 u. 1902). — Neueste Gesamtdarstellung in W. NAGELS Handbuch der Physiologie des Menschen, Bd. III (1905).

Psychophysik: G. TH. FECHNER, Zendavesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits, Bd. II (1851). Elemente der Psychophysik, 2 Bde. (1860). — G. E. MÜLLER, Zur Grundlegung der Psychophysik (1878).

Reaktionszeiten: MASKELYNE, Astronomical Observations made at the Royal Observatory at Greenwich. P. III (End of the observ. of 1795). — Erste Verwertungen für die Psychologie: W. WUNDT, Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele (1862; 4. Aufl. 1906). — DE JAAGER, De physiologische Tijd bij psychischen Processen (1865). — F. C. DONDERS, Die Schnelligkeit psychischer Prozesse. Archiv f. Anat. u. Physiol. 1868.

Gehirnphysiologie und -pathologie: P. BROCA, Remarques sur le siège de la faculté du langage articulé. Bull. de la société anatomique, 2 sér. VI (1861). — G. FRITSCH und E. HITZIG, Über die elektrische Erregbarkeit des Großhirns. Archiv f. Anat. u. Physiol. 1870. — E. HITZIG, Physiol. u. klin. Untersuchungen über das Gehirn. 2 Teile (1904). — C. WERNICKE, Der aphasische Symptomenkomplex (1874). — F. GOLTZ, Über die Verrichtungen des Großhirns (1881). — H. MUNK, Über die Funktionen der Großhirnrinde (1881; 2. Aufl. 1890). — TH. MEYNERT, Psychiatrie, unvollendet (1884). — Umfassendste und glänzende Gesamtdarstellung: J. SOURY, Le système nerveux central; Structure et fonctions, 2 Bde. (1899). — Gegenwärtiger Stand: C. v. MONAKOW in „Ergebnisse der Physiologie" I, 2 (1902) und III, 2 (1904).

Entwicklung: H. SPENCER, Principles of Psychology (1855; 4. ed. 1899); auch deutsch. — CH. DARWIN, The Descent of Man (1871). — G. J. ROMANES, Mental Evolution in Animals (1883). Mental Evolution in Man (1889). Beides auch deutsch.

Neuere Gesamtdarstellungen: J. M. BALDWIN, Handbook of Psychology, 2 Vols (1890/91). — H. CORNELIUS, Psychologie als Erfahrungswissenschaft (1897). — H. EBBINGHAUS, Grundzüge der Psychologie, 1. Bd., 2. Aufl. (1905). Abriß der Psychologie (1908). — H. HÖFFDING, Psychologie in Umrissen, 2. Aufl. (1893). — A. HÖFLER, Psychologie (1897). — W. JAMES, The Principles of Psychology, 2 Vols (1890). — F. JODL, Psychologie, 2. Aufl., 2 Bde. (1902). — O. KÜLPE, Grundriß der Psychologie auf experimenteller Grundlage dargestellt (1893). — TH. LIPPS, Grundtatsachen des Seelenlebens (1883). Leitfaden der Psychologie, 2. Aufl. (1906). — H. MÜNSTERBERG, Grundzüge der Psychologie, 1. Bd. (1900). — J. REHMKE, Lehrbuch der allgemeinen Psychologie, 2. Aufl. (1905). — G. F. STOUT, Analytic Psychology, 2 Vols (1896). — E. B. TITCHENER, Experimental Psychology, 2 Vols in 4 Pts. (1901 u. 1905). — W. WUNDT, Grundzüge der physiologischen Psychologie (1873/4; 5. Aufl. in 3 Bdn. 1902/3). Grundriß der Psychologie, 6. Aufl. (1904). — TH. ZIEHEN, Leitfaden der physiologischen Psychologie, 7. Aufl. (1904).

Einzelne Gebiete: A. BINET, Psychologie des grands calculateurs et joueurs d'échecs (1894). La suggestibilité (1900). — B. BOURDON, La perception visuelle de l'espace (1902). — L. BUSSE, Geist und Körper (1903). — G. TH. FECHNER, Über die Seelenfrage (1861). Die drei Motive und Gründe des Glaubens (1863). — K. GROOS, die Spiele der Tiere, 2. Aufl. (1907). Die Spiele der Menschen (1899). — W. JAMES, The Varieties of Religious Experience (1902). — P. JANET, L'automatisme psychologique (1889; 4. éd). — C. LL. MORGAN, Introduction to Comparative Psychology (1894). — W. PREYER, Die Seele des Kindes, 6. Aufl., bearb. von K. L. Schaefer (1905). — TH. RIBOT, Psychologie des sentiments (4. éd. 1903). L'imagination créatrice (2. éd. 1905). Essai sur les passions (1907). — C. STUMPF, Tonpsychologie, 2 Bde. (1883 u. 1890). — W. WUNDT, Völkerpsychologie. Bd. I. Sprache, 2. Aufl. (1904). Bd. II. Mythus und Religion, 2 Teile (1905 u. 1906).

S. 187. Abgesehen von den allgemeinen Gedanken habe ich in den Abschnitten A und B auch manche Einzelheiten und Beispiele meinen obengenannten „Grundzügen der Psychologie" Bd. I sowie in C dem Manuskript von Bd. II entlehnt.

S. 192. RUBNER, Die Quelle der tierischen Wärme. Zeitschrift für Biologie, Bd. 30, S. 73 (1894). — ATWATER, Neue Versuche über Stoff- und Kraftwechsel im menschlichen Körper. Ergebnisse der Physiologie, Bd. III, 1 (1904).

PHILOSOPHIE DER GESCHICHTE.

Von

Rudolf Eucken.

Die Notwendigkeit der Aufgabe.

Einleitung. Die Philosophie der Geschichte, als eine besondere Aufgabe neben der Geschichtsforschung samt ihrer Methodenlehre verstanden, gehört zu denjenigen philosophischen Disziplinen, deren Recht aufs härteste angefochten wird: was den einen als ein unentbehrliches Glied im Organismus der Wissenschaften gilt, das dünkt den anderen ein unmögliches, von Grund aus verfehltes Unternehmen. Solche Kämpfe pflegen viel Wortstreit zu enthalten, und auf einen Wortstreit kommt es auch hinaus, wenn dem strittigen Begriff eine besondere Fassung untergeschoben und sein Schicksal an das ihre geknüpft wird. So wird nicht selten alle und jede Geschichtsphilosophie verworfen, weil Hegels Geschichtsphilosophie sich nicht zu behaupten vermochte. Aber wo die Geister ernstlich zusammenstoßen, da pflegt der Wortstreit nur tiefere Probleme und Verwicklungen der Sache zu verraten; wer aber möchte leugnen, daß die Philosophie der Geschichte solche in Wirklichkeit bietet?

Wir Menschen befinden uns mitten im Strom des geschichtlichen Werdens und kennen weder seinen Anfang noch sein Ende. Und doch sollten wir als Philosophen imstande sein, das Ganze zu überschauen und über seinen Sinn ein Urteil zu fällen! Angenommen aber, wir unternehmen das Unmögliche, wird nicht der bloße Versuch mit seinem Zusammenfassen und Deuten der reinen Erfassung des Tatbestandes, dieser Hauptaufgabe der Geschichtsforschung, direkt entgegenwirken? Ja, sind nicht von Haus aus Philosophie und Geschichte, philosophische und historische Betrachtung der Dinge schroffe und unversöhnliche Gegner? Der Philosoph strebt nach Begriffen und Ideen, er möchte erklären und würdigen, der Historiker will Tatsachen und Anschauungen, er will nichts anderes als wissen, wie es eigentlich gewesen ist; dort ein Erfassen sub specie aeternitatis, hier sub specie temporis; dort eine absolute, hier eine relative Art der Behandlung. So heißt doch wohl das eine ergreifen auf das andere verzichten, und es hatte guten Grund, wenn hervorragende Historiker die Philosophie der Geschichte nachdrücklich abgelehnt haben.

Aber so viel das Nein empfiehlt, endgültig vollziehen läßt es sich nicht. — Vor allem sträubt sich dagegen die Philosophie; ein wichtiges, ein unentbehrliches Stück würde dem von ihr erstrebten Gesamtbilde der Wirklichkeit fehlen, wollte sie das Reich der Geschichte, diesen weiten Schauplatz gemeinsamer Handlungen, Erfahrungen, Schicksale der Menschheit dabei auslassen. Wie sehr mit solcher Ausschließung die Gedankenwelt verarmt, das stellt die Aufklärungszeit mit greller Deutlichkeit vor Augen. Denn deshalb vornehmlich erscheint sie uns bei aller Energie ihres Denkens und allem Eifer ihres Strebens als kalt und seelenlos, weil ihre Wirklichkeit sich im wesentlichen auf die räumlichen Vorgänge und die einzelnen Seelen beschränkte, nicht mit der Geschichte ein zusammenhängendes Geistesleben in sich aufnahm, und darin erblicken wir eine Hauptleistung der nächsten Epoche, daß hier eine philosophische Aneignung und Durchleuchtung der Geschichte erfolgt ist. Möchten wir von dort wieder zur Aufklärung zurückkehren?

Am meisten Grund hat die Abneigung der Geschichtsforschung gegen die Philosophie der Geschichte als gegen eine Störung der eigenen Arbeit. Aber wird diese Arbeit, sobald sie ins Ganze und Große geht, nicht bei sich selbst eine Art Philosophie entwickeln, erzeugt sie alsdann nicht im eigenen Ausbau eine Grundüberzeugung von der Geschichte, die philosophischer Natur ist, auch wenn sie den Namen der Philosophie ablehnt, und wenn sie mehr dem Gesamteindruck des Tatbestandes als bewußter Reflexion entsprungen ist? So gewiß im Reich der Geschichte menschliches Denken und Handeln die Hauptrolle spielt, das schließlich immer auf Gesamtziele geht, so gewiß führt dort ein Weg von den einzelnen Daten zu den treibenden Kräften und umfassenden Zusammenhängen nur durch Ideen und Überzeugungen hindurch; nur mit ihrer Hilfe verwandelt sich der äußere Anblick in ein Sehen von innen her, die fremde Welt in ein eigenes Erlebnis. Solche Ideen und Überzeugungen mögen dem Historiker so lange selbstverständlich dünken, als er sich mit seiner Zeit in vollem Einklang befindet und mühelos aus ihrem geistigen Besitze schöpfen darf. Aber er trenne sich von der Zeit und versuche eigene Wege, oder die Zeit umfange ihn mit schroffen Gegensätzen und fordere von ihm eine eigene Entscheidung auch in Prinzipienfragen, wie will er dann aller Philosophie entraten? Solche Lage wird rasch zum Bewußtsein bringen, daß es ohne eine Art von immanenter Philosophie keine Geschichtsforschung im großen Stile gibt, und daß Flint recht hat, wenn er sagt: „The philosophy of history is not a something separate from the facts of history, but a something contained in them. The more a man gets into the meaning of them, the more he gets into it, and it into him; for it is simply the meaning, the rational interpretation, the knowledge of the true nature and essential relations of the facts."

Stärker noch als das Interesse der Wissenschaft drängt zur Ausbildung einer prinzipiellen Überzeugung von der Geschichte ein unabweisbares

Bedürfnis des gesamten Geistes- und Kulturlebens; zu seiner eigenen Klärung und Kräftigung fordert dies Leben zwingend eine Orientierung über seine Stellung zur Geschichte, namentlich über das Verhältnis von Gegenwart und Vergangenheit. Der erste Anblick zeigt hier nämlich einen schroffen Widerspruch. Als Kulturmenschen sind wir Kinder der Vergangenheit und zehren von ihrem Erbe, in seiner Aneignung empfangen wir unsere Bildung; in Sitte und Recht, in Kunst, Wissenschaft, Religion reicht die Vergangenheit tief in unser eigenes Leben hinein und umspinnt uns mit einem dichten Netze sichtbarer und unsichtbarer Wirkungen. Aber zugleich können wir uns dieser Tatsächlichkeit unmöglich schlechtweg ergeben, vielmehr erhebt gegenüber allem Zustrom der Vergangenheit die Gegenwart die Forderung eines eigenen und ursprünglichen Lebens und verlangt dafür eine energische Abschüttelung alles Fremden; von hier aus erscheint die Geschichte als eine drückende Last, der sich nur der Schwache willenlos beugt. So wirken hier große Wogen gegeneinander und ziehen auf- und absteigend die Bewegung in ihre Bahnen, das Ganze des Kulturlebens scheint beider Strömungen zu bedürfen, zur vollen Gesundheit einer Zeit scheint gleich unentbehrlich ein Anschluß an die Vergangenheit und ein Kampf gegen die Vergangenheit. Sollte nun wohl eine Überwindung dieses Widerspruchs ohne eine Umwandlung des ersten Anblicks der Dinge möglich sein, und diese wiederum ohne alle Philosophie der Geschichte? Wir sehen: diese ist nicht eine Sache bloßer Gelehrsamkeit; es treibt zu ihr jeden, der sich von der überkommenen Abhängigkeit zur Selbständigkeit aufarbeiten und mit eigenen Überzeugungen zum Bau der Zeiten mitwirken möchte.

Immerhin bleibt die Sache auch so voll Dunkel und Zweifel; wie sich das als notwendig Erkannte möglich machen lasse, ist einstweilen nicht zu ersehen. Jedenfalls ist das Streben nach einer Philosophie der Geschichte kein müssiger Einfall. Ja sollte dem Forscher die eigene Reflexion vornehmlich die Verwicklungen der Sache vor Augen stellen und damit eine Zurückhaltung empfehlen, so müßte die Lage der Zeit ein Aufnehmen des Problems erzwingen. Denn wir sehen die Gegenwart aufs stärkste von einem Kampf um die Geschichte und unser Verhältnis zu ihr bewegt; die Parteien haben ihre eigenen Geschichtsbilder, um so ausgeprägtere, je mehr sie selbst mit charakteristischer Behauptung den ganzen Menschen umwerben. Man denke nur an die „materialistische“, besser „ökonomische“ Geschichtsphilosophie der Sozialdemokraten. Und in solcher gespannten Lage sollte sich die Wissenschaft dem Problem entziehen, sollte sie die wichtige Frage dem Zufall der Stimmung und der Leidenschaft der Parteien überlassen?

I. Die Geschichte der Geschichtsphilosophie. So gewiß wir an erster Stelle mit der gegenwärtigen Lage der Geschichtsphilosophie zu tun haben, wir können diese nicht verstehen ohne einen Blick auf die

früheren Zeiten zurückzuwerfen, in denen sie wurzelt oder denen sie widerspricht.

Der Name.

Wie das 18. Jahrhundert die geschichtsphilosophische Hauptthese der Neuzeit zu voller Bewußtheit erhoben hat, so stammt aus ihm auch der Ausdruck „Philosophie der Geschichte" (philosophie de l'histoire). Er begegnet uns zuerst bei Voltaire, bedeutet ihm aber nicht mehr als ein loses Nebeneinander von Reflexionen über die Geschichte; technischer wird der Sinn bei dem Schweizer Wegelin, der in den Schriften der Berliner Akademie zwischen 1770 und 1776 mehrere Abhandlungen sur la philosophie de l'histoire veröffentlichte; die Einbürgerung in unsere Sprache dürfte namentlich durch Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte (1784—91) erfolgt sein.

Wie oft, so entspricht auch hier die Prägung eines technischen Ausdrucks einer Erstarkung der Sache, auch diese tritt durch das 18. Jahrhundert in eine neue Epoche. Erst hier erreicht die Betrachtung der Geschichte die Weite, Universalität und Freiheit, ohne die es keine selbständige Philosophie der Geschichte geben kann, erst hier wird das Reich der Geschichte zum Hauptlebenskreise des Menschen. Dafür aber bedurfte es mancher Vorbereitungen und mancher Befreiungen, dafür mußte namentlich die Neuzeit zur vollen Entwicklung ihrer eigentümlichen Art gelangt sein. Denn erst diese bot die Bedingungen für eine selbständige Philosophie der Geschichte. Im Altertum nämlich erscheint, wenigstens auf der Höhe der philosophischen Arbeit, die Menschheit mit ihrem Tun und Ergehen ganz und gar dem großen Welt- und Naturleben eingefügt, das in unwandelbarem Rhythmus von Ewigkeit zu Ewigkeit verläuft, immer neu aufbauend und zerstörend, Weltgestaltungen aus sich hervortreibend und in sich zurücknehmend. So eine ewige Wiederkehr der Menschen und Dinge, kein bleibender Ertrag der Bewegung, das Leben vornehmlich in die Gegenwart gestellt, nach der philosophischen Fassung des Platonismus unser ganzer Daseinskreis ein bloßes Abbild einer ewigen Ordnung, die allein ihm einen Halt gewährt und eine Vernunft zuführt.

Die älteren Denkweisen.

Dem Christentum ward die Geschichte unvergleichlich viel mehr; nichts unterscheidet es stärker von allem Platonismus als der Aufbau einer geschichtlichen Ordnung gegenüber seiner zeitlosen Betrachtung der Dinge. Dem Christentum galt die Geschichte als etwas schlechterdings Einziges und Einmaliges, das Eintreten des Göttlichen in den menschlichen Kreis und die sonst so flüchtige Zeit hob unermeßlich die Bedeutung des zeitlichen Lebens; innerhalb seiner sah sich der Mensch vor eine große Aufgabe gestellt und zu einer folgenschweren Entscheidung berufen, der endlose Rhythmus des Naturlaufs wich damit einem ethischen Drama, das alle Zeiten zusammenhält. Die alles überragende Religion stellte auch die politische Geschichte unter einen religiösen Anblick; so zeigt ihn die bekannte, dem Buch Daniel entlehnte Vorstellung von den vier

Monarchien, die, namentlich durch Hieronymus zu allgemeinem Ansehen gebracht, durch das ganze Mittelalter bis an die Neuzeit reicht. Keime zu einer Philosophie der Geschichte also in Hülle und Fülle! Aber die gebundene und müde Denkweise der älteren Zeit vermochte diese Keime nicht zu entwickeln. Es wirkte dagegen die vorwiegend transzendente Lebensstimmung, die der Geschichte weder eigne Bewegkräfte noch eigne Ziele zuerkannte und sie zu einer bloßen Vorstufe einer ewigen Ordnung herabsetzte; es hemmte nicht minder ein Stabilismus, der alle entscheidenden weltgeschichtlichen Taten der Vergangenheit zuwies und damit das Leben vornehmlich auf die Vergangenheit richtete und an sie band, dem zugleich die Unterschiede der Zeiten verschwammen. Die unablässige Verschiebung der menschlichen Verhältnisse blieb hier außer Acht, die Probleme des Werdens und Wandelns fanden keine Würdigung. So eine andere Art der Ungeschichtlichkeit durch die starre Fixierung eines einzigen Höhepunktes, ein Erdrücktwerden der Zeit durch eine ihr eingepflanzte Ewigkeit.

Charakteristisches der Neuzeit.

Solcher Festlegung widerspricht die Neuzeit schon durch die Tatsache ihrer eigenen Bildung; um Neues, Neues auch im Ganzen, wollen zu können, mußte sie an eine Bewegung glauben und ein Recht der Bewegung verfechten. Sie erweist eine größere Selbständigkeit zunächst in der Renaissance und Reformation durch einen schroffen Bruch mit der Tradition und ein freieres Zurückgreifen auf frühere Epochen, sie entwickelt bald auch eine Eigentümlichkeit gegenüber allem Früheren und wird zu einer deutlichen Abgrenzung dagegen getrieben. Namentlich im Frankreich des 17. Jahrhunderts beginnt sich das „Moderne" dem Antiken entgegenzustellen und überlegen zu fühlen (Perrault), zugleich wird das Mittelalter als media aetas oder medium aevum abgegrenzt; so kann denn, nach deutscher Art innere Wandlungen der Zeiten ins Gelehrte wendend, Christoph Cellarius (1634—1707) die Geschichte in historia antiqua, historia medii aevi, historia nova zerlegen, eine Einteilung, die sich trotz mannigfachen Widerspruchs bald durchsetzt. Damit wird freier Raum für Reflexionen über die Unterschiede der Epochen und über den Ertrag der geschichtlichen Bewegung gewonnen; wichtiger aber als solche Reflexionen sind Wandlungen, ja Umwälzungen des Lebens, welche die Bedeutung der Geschichte erhöhen und schließlich auch eine Philosophie der Geschichte hervortreiben.

Zu diesen Wandlungen des Lebens gehört zunächst, daß der Gedanke des Werdens und der Veränderung gegenüber dem des Seins und Beharrens vordringt, der die antike wie die mittelalterliche Überzeugung beherrscht hatte. Erschien dieser alles Geschehen bei uns von einer unwandelbaren Ordnung gelenkt und alle Vernunft unseres Daseins an den Zusammenhang mit dieser gebunden, das Reich des Werdens dagegen als eine niedere Stufe, so gerät dem von seiner Kraft und Leistungsfähigkeit erfüllten modernen Menschen die Welt sowohl um ihn als in ihm

mehr und mehr in Fluß, und es wird immer mehr von dem, was unwandelbar schien, vom Weltbau an bis in das feinste Geäder des seelischen Lebens, in die Bewegung und Wandlung hineingezogen; von hier aus verstanden, scheint es sowohl der Einsicht des Menschen sich mehr zu eröffnen als seiner Tätigkeit zugänglicher zu werden. Schon das hebt die Bedeutung der Geschichte und mit ihr die der geschichtlichen Betrachtung.

Zu einem vollen Siege der Bewegung gehörte aber, daß nicht bloß die Veränderung als eine durchgängige Tatsache anerkannt, sondern daß auch ihre treibenden Kräfte und leitenden Ziele ganz und gar in unsere Wirklichkeit verlegt wurden; das aber geschieht durch die Wendung von einer transzendenten zu einer immanenten Denkweise, durch die Wendung von der Religion zu einer Weltkultur. Denn die Verlegung der Kräfte und Interessen in das Diesseits verändert notwendig auch den Inhalt des Lebens. Nun kann es nicht mehr seine vornehmlichste Aufgabe darin finden, zu einer außer ihm befindlichen Ordnung Stellung zu nehmen, ein vorgeschriebenes Gesetz zu erfüllen, sondern zur Hauptsache wird nun, sich selbst zur vollen Entfaltung zu bringen, was immer an Möglichkeiten in ihm schlummert, zur vollen Wirklichkeit zu erwecken, ja in Anbildung immer neuer Kräfte sich ins Grenzenlose zu steigern. Damit wird es klarer und kräftiger in sich selbst, mächtiger und wirksamer gegen die Umgebung. Mutig wird nun die Aufgabe ergriffen, das Wirkliche vernünftig und das Vernünftige wirklich zu machen, ein Reich der Vernunft im eigenen Kreise des Menschen zu erbauen. Zur schaffenden Werkstatt des Lebens wird damit die Geschichte, sie braucht nun eine Vernunft nicht mehr von draußen mitgeteilt zu erhalten, sie erzeugt sie bei sich selbst und wird damit zum Hauptlebenskreise des Menschen und der Menschheit.

Freilich vollzog sich solche Wendung zu einer immanenten Lebensführung nicht mit einem Schlage, sie hat drei Hauptstufen durchlaufen und danach die Art der Kultur wie das Bild der Geschichte verschieden gestaltet. — Der Panentheismus auf der Höhe der Renaissance sieht in der Welt noch den Abglanz einer Überwelt und löst daher auch die Geschichte nicht aus der Verkettung mit einer übergeschichtlichen Ordnung. Der Pantheismus des spezifisch modernen Idealismus verbindet Welt und Gott zu einer einzigen Wirklichkeit, ihm wird die Geschichte schließlich zur Selbstverwirklichung der Allvernunft. Die Wendung zum Positivismus und Agnostizismus vertreibt endlich alles Innenleben wie aus der Wirklichkeit so aus der Geschichte und macht aus ihr ein bloßes Gewebe äußerer Beziehungen und Verkettungen, das nur durch die Macht blinder Tatsächlichkeit irgend weitergetrieben wird. Ihren Gipfel erreicht die moderne Geschichtsphilosophie auf der zweiten Stufe, die Grundstimmung der Neuzeit findet hier den reinsten Ausdruck und die bedeutendste Verkörperung. Jenen Phasen entspricht auch die Fassung der Entwicklungsidee: sie trägt zunächst einen religiösen, dann einen künstlerisch-spekulativen, endlich einen empirisch-wissenschaftlichen Charakter. Alle Phasen der Bewegung ver-

bindet aber das Streben, das diesseitige Leben zu steigern und aus seiner Arbeit Vernunft zu erzeugen.

Die Aufklärung. Aber solche Steigerung des eignen Lebens und der Selbsttätigkeit des Menschen ergab nicht unmittelbar den Sieg einer geschichtlichen Ansicht, vielmehr fand das neue Leben erst durch die Verneinung der Geschichte hindurch die Selbständigkeit und Überlegenheit, um sich zur Geschichte zurückwenden und ein positives Verhältnis zu ihr finden zu können. Unbefriedigt von dem überkommenen Lebensstande setzt die Aufklärung ihm eine zeitlose Vernunft entgegen, und möchte sie die historische Fundierung der Kultur durch eine rationale ersetzen; erst eine solche scheint das menschliche Leben zu voller Klarheit und Mündigkeit zu führen. In den ersten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts beginnt jener gewaltige Prozeß der Vernunft wider die Geschichte, den neuerdings Dilthey in packender Sprache geschildert hat. Das Verlangen nach einer rein rationalen Gestaltung der Kultur ergreift bald auch die einzelnen Gebiete, es entsteht ein „natürliches“ Recht, eine „natürliche“ Moral, eine „natürliche“ Religion, eine „natürliche“ Erziehung, ein „natürliches“ Wirtschaftssystem, alle in schroffem Gegensatz zur überkommenen Gestalt und in starker Geringschätzung der geschichtlichen Überlieferung.

In solcher Schroffheit konnte der Gegensatz unmöglich verbleiben, die Befestigung der rationalen Denkweise selbst mußte zu einer Wiederannäherung an die Geschichte treiben; die Vernunft konnte sich nicht als die Herrin der Wirklichkeit fühlen, ohne auch das Reich der Geschichte an sich zu ziehen und an ihm ihre Macht zu erweisen. Zunächst freilich beschränkt sich die Berührung auf besondere Seiten und Punkte; Einzelheiten werden herausgegriffen und als Unterstützung, Beispiel usw. verwandt, auch wohl allgemeine Sätze zu Nutz und Frommen der Menschheit abstrahiert, namentlich erscheint die Geschichte als eine moralische Lehrmeisterin, als ein Antrieb zum Guten, eine Warnung vor dem Bösen. So eine lehrhafte, praktisch-verständige Behandlung der Geschichte.

Aber eine solche Behandlung, die den Dingen einen fremden Maßstab aufdrängt und sie nicht bei sich selbst zusammenfaßt, konnte einer vordringenden und selbstbewußten Kultur nicht lange genügen, diese mußte notwendig auch ein Streben nach einem inneren Zusammenhange und einem Gesamtbilde der Geschichte aufnehmen, zugleich aber Gegenwart und Vergangenheit zu freundlicher Ausgleichung bringen. Damit aber war der Boden für eine eigentliche Philosophie der Geschichte gewonnen.

Leibniz. Es erscheint eine solche in deutlichen Zügen zuerst bei Leibniz. Denn ihm wird die ganze Geschichte ein allmähliches Aufsteigen der Vernunft, d. h. aber ein unablässiges Fortschreiten von einem verworrenen Anfangsstande zu immer größerer Klarheit. Hier gibt es keine Lücken und keine Sprünge, auch in den scheinbaren Stillständen und Rückschritten erfolgt nur eine Sammlung für neue, höhere Leistungen. Als eine besondere

Stufe hat jede Zeit ihre besondere Art, aber da dieselben Größen durchgehen und die Unterschiede nur quantitativer Art sind, so bleibt alles einander verwandt, und es kann die Gegenwart alle Zeiten verstehen, ihren Ertrag sich aneignen, ihn der Zukunft übermitteln. Der Gedanke eines langsamen, aber stetigen Fortschritts, eines Fortschritts durch die Anhäufung kleinster Wirkungen, ist namentlich hier zum Durchbruch gelangt. Die Naturwissenschaften haben ihn aufgenommen und weitergeführt, der Positivismus hat ihn zum Rückgrat seiner Geschichtsphilosophie gemacht. Niemandem fühlte sich Comte in seiner Geschichtsphilosophie verwandter als Leibniz.

Leibnizens geschichtsphilosophische Überzeugungen waren jedoch ein Stück eines weitschichtigen metaphysischen Systems; dem 18. Jahrhundert blieb es vorbehalten, sie davon abzulösen und zum Leben und Streben der Menschheit in engere Beziehung zu setzen. Im besonderen verschlingt sich auf seinem Boden die Geschichtsbetrachtung mit der Idee der Größe der Menschheit, die immer mehr die Gemüter erfüllt. Vico erhebt die Geschichtsphilosophie zu größerer Selbständigkeit und gibt ihr eine überströmende Fülle von Anregungen; Montesquieu lehrt Gesetze, Sitten, Einrichtungen als eigne Erzeugnisse der Geschichte verstehen und diese aus sich selbst erklären; Turgot entwirft in jugendlichen Jahren (1750) ein ganz vom Gedanken einer fortschreitenden Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten beherrschtes Bild der Geschichte, das ihm das Lob Cousins eintrug, die Philosophie der Geschichte geschaffen zu haben (zu allgemeiner Kunde gelangten seine geschichtsphilosophischen Gedanken aber erst durch die 1811 erschienene Gesamtausgabe seiner Werke). Das Ganze der französischen Aufklärung wirkte eifrig und erfolgreich dahin, die Flüssigkeit der menschlichen Verhältnisse wie die Relativität aller Überzeugungen und Einrichtungen zu deutlichem Bewußtsein zu bringen.

Der deutsche Neuhumanismus.

Größer war der Sinn und ursprünglicher die Kraft, womit damals das deutsche Geistesleben das geschichtliche und geschichtsphilosophische Problem ergriff. Nach schweren Erschütterungen und inmitten äußerer Enge und Kleinlichkeit mit wunderbarer Jugendkraft aufsteigend, hat es einen starken Zug zur Ganzheit und Innerlichkeit des Menschen und entwickelt es daraus ein neues Lebensideal der Kraft und der Schönheit, das nach allen Richtungen hin zur Vertiefung und Veredlung wirkt. Das ließ auch die Geschichte von innen her und in großen Zusammenhängen sehen, das brachte sie in enge Verbindung mit den höchsten Idealen des Menschen. Das Menschsein selbst wird hier ein Idealbegriff, die Geschichte aber das unentbehrliche Mittel zu seiner Verwirklichung; aus den Wirren und Kämpfen der Zeiten scheint sich immer klarer und kräftiger ein Reich edler Menschlichkeit hervorzuheben. Diese Gedanken begegnen uns zuerst in zusammenhängendem Entwurf bei Herder, sie sind dann im Wesentlichen ihres Bestandes ein Gemeingut der leitenden Denker und Dichter jener Epoche geworden, sie beharren auch inmitten der gewaltigen Aufrüttelung,

Konzentration und Selbsterhöhung des Geisteslebens, welche von der Philosophie Kants ausgeht.

Die Vernunftkritik mit ihrer Erhebung des Geisteslebens über alle Erfahrung und ihrer Herabsetzung der Zeit zu einer bloß subjektiven Anschauungsform scheint zunächst einer geschichtlichen Ansicht schroff zu widersprechen. Aber sie findet schon bei Kant selbst mannigfache Wege zur Geschichte zurück, und sie enthält einen überaus fruchtbaren Keim für eine innere Erhöhung der Geschichte in der deutlichen Abhebung einer geistigen Struktur des Menschen von dem unmittelbaren Seelenleben. Dieser Keim gelangte zur vollen Entwicklung in dem Unternehmen der konstruktiven Denker, das Geistesleben zum allumfassenden Weltbegriff zu erweitern und seine Bewegung alle Wirklichkeit erzeugen zu lassen. Was Fichte in maßvollen Umrissen beginnt, die noch Raum für individuelle Bildungen und die Anerkennung irrationaler Widerstände

Hegel. lassen, das wird bei Hegel mit genialer Sicherheit, aber auch diktatorischer Gewaltsamkeit im Ausbau eines Systems vollendet, von dem stärkere Wirkungen ausgegangen sind als von irgendwelcher anderen geschichtsphilosophischen Lehre. Die Geschichte wird hier zu einer kosmischen Logik und Dialektik, die Philosophie zieht sie ganz und gar an sich und verwandelt sie in einen einzigen mit sicherer Notwendigkeit fortschreitenden, die ganze Tiefe der Wirklichkeit erschöpfenden Vernunftprozeß. Dieser Prozeß liegt gänzlich über den Meinungen und Absichten des bloßen Menschen, mehr als irgend sonst haben die Gedankenmassen eine volle Selbständigkeit gewonnen und bewegen sie sich aus ihrer eignen Notwendigkeit heraus; das Hauptmittel solcher Bewegung aber ist der Widerspruch, den die Begriffe und Ideen aus sich selbst hervortreiben; damit vermag sich auch das für den ersten Anblick Feindliche in ein Förderliches zu verwandeln und auch die Negation dem Fortschritt des Lebens zu dienen. Einer derartigen Rationalisierung der Wirklichkeit entspricht eine durchgängige Systematisierung: alles Nebeneinander wird zum Ausdruck eines Grundgedankens, alles Nacheinander zum „Moment“ einer Gesamtbewegung. So eine energische Zusammenfassung und großartige Durchleuchtung der ganzen Geschichte, die Philosophie der Geschichte aber der beherrschende Mittelpunkt der Gedankenwelt.

Von Anfang an hat es nicht an entschiedenem Widerspruch gegen diese Lehre als eine zu enge und gewaltsame gefehlt, auch hat, was in ihr an zerstörenden Kräften liegt, hervorzubrechen nicht gesäumt. Wenn trotzdem diese Philosophie der Geschichte noch immer die Menschheit zu beschäftigen und aufzuregen fortfährt, so zeigt das deutlich genug, daß sie noch immer nicht völlig überwunden ist. Es bildet eben Hegel den wissenschaftlichen Höhepunkt, das abschließende Endglied einer bedeutenden Kulturepoche, und seine Macht über uns erklärt sich zum guten Teil daraus, daß er vollständig zu Ende dachte, wo die meisten in der Mitte abbrechen.

Wirksamer als aller Widerspruch von außen her war die Ausbildung einer anderen Schätzung und Behandlung der Geschichte, wie sie in der Romantik und der historischen Schule erfolgte. Hier weiß man sich völlig frei von einer Konstruktion der Geschichte aus philosophischen Prinzipien, vielmehr ergreift und begrüßt man in ihr ein Reich unermeßlicher Tatsächlichkeit und will damit das eigene Denken und Leben aufs engste verbinden. Läßt sich die konstruktive Geschichtsphilosophie als eine höhere Stufe der Aufklärung fassen, so widerstreitet die romantische und historische Schule dieser mit voller Entschiedenheit. Aus dem bewußten Denken der Individuen verlegt sie den Schwerpunkt des Schaffens in das unbewußte Leben und Walten eines Volksgeistes; was in dieser Richtung schon Herder angebahnt hatte, das erfährt eine beträchtliche Steigerung durch die Idee der Nationalität, welche seit Beginn des 17. Jahrhunderts aufsteigt und siegreich vordringt. Die Beschäftigung mit der Geschichte erhält damit zur Hauptaufgabe die gründliche Erforschung und eindringliche Vorführung der nationalen Entwicklung in ihrer vollen, allen Allgemeinbegriffen überlegenen Individualität; ihr Grundzug wird „jene Gabe der Entäußerung, in die eigenste Natur jedes Nationalwesens und jeder Geschichtsepoche in lebensvoller Anschauung einzudringen“ (Gervinus). Die Bewegung des geschichtlichen Lebens erscheint dabei als ein allmähliches, von sicheren Grundtrieben gelenktes Werden und Wachsen nach Art eines organischen Lebensprozesses; der Begriff „organisch“ wird zum Zauberwort, das alle Rätsel zu lösen und alle Schäden zu heilen verspricht. Eine eingreifende Wendung wie des Lebens so der Geschichtsbehandlung zur Tatsächlichkeit, Anschaulichkeit, Individualität ist unverkennbar; alle einzelnen Gebiete, wie die Religion, das Recht, die Kunst, gewinnen an Fülle und Stärke, indem sie sich auf ihre geschichtliche Grundlage besinnen und Anschluß daran suchen.

Romantik und historische Schule.

Das Ganze gibt sich als einen schroffen Gegensatz zur Philosophie, und es hat mit seiner Verstärkung des geschichtlichen Elements nicht wenig dazu beigetragen, dem 19. Jahrhundert den Charakter eines historischen im Gegensatz zum philosophischen 18. Jahrhundert zu verleihen. Aber im Grunde enthält auch die historische Schule eine, wenn auch anders geartete Philosophie der Geschichte. Auch sie glaubt an eine Vernunft in der Geschichte, nur daß sie dieselbe nicht in allgemeinen Ideen, sondern in Tatsachen und Individualitäten sucht; auch sie läßt den empirischen Tatbestand nicht unverändert, sondern sie verschiebt die Dinge ins Einheitliche, Charakteristische, Durchgebildete; so gibt sie auch in der Wendung zur Vergangenheit keine reine, sondern eine idealisierte Wirklichkeit, wie das namentlich ihre Behandlung des Mittelalters zeigt. Sie pflanzt den Dingen selbst eine Seele ein, statt sie ihnen entgegenzustellen. Immerhin ist sie kontemplativer und rezeptiver als die Spekulation mit ihrer selbstherrlichen Zurechtlegung der Geschichte, ja sie gerät in die Gefahr eines zu passiven Verhaltens, sie droht von der zuströmen-

den Fülle der Tatsächlichkeit überwältigt zu werden und über der Sorge um einen Anschluß an die Vergangenheit der lebendigen Gegenwart ihr Recht zu verkümmern. Zwischen der Anschauungs- und Gedankenfülle der historischen Schule und ihrer geistigen Produktivität besteht ein schreiender Widerspruch.

So bilden philosophische Spekulation und historische Schule Gegenpole in der Behandlung der Geschichte. Aber im großen und ganzen haben sie miteinander zur Erhöhung der Geschichte gewirkt, haben sie jenen merkwürdigen Umschwung herbeiführen helfen, der die geschichtliche Denkweise zur Herrschaft brachte. Diese Denkweise scheint den Menschen inniger mit den Dingen zu verbinden und ihn von aller Enge einer bloßen Theorie, aller Starrheit einer absoluten Betrachtung zu befreien; der unermeßliche Reichtum der Jahrtausende scheint nun allererst recht gewonnen, in Hülle und Fülle erwächst fruchtbare Arbeit, und zwar eine Arbeit, die nicht auf die Besonderheit einzelner Individuen gestellt ist, sondern welche die Kräfte zu gemeinsamem Werk zu verbinden vermag. Durch diese Arbeit aber geht, ausgesprochen oder unausgesprochen, eine Weltanschauung charakteristischer Art. Die Versöhnung mit der Wirklichkeit, die der Religion wie der Philosophie so viel zu schaffen machte, sie wird hier in einfachster Weise durch die Idee einer fortschreitenden Entwicklung erreicht; was, isoliert betrachtet, verkehrt und unverständlich dünkte, das gewinnt Sinn und Vernunft als ein Glied der Kette des geschichtlichen Lebens, aus den Zusammenhängen der weltgeschichtlichen Arbeit. Das Verhältnis der Zeiten, das sonst so viel Streit hervorrief, findet nun die erfreulichste Klärung: wurde sonst die Sache auf ein Entweder — Oder gestellt und schien die kräftige Verfechtung der eigenen Überzeugung eine Geringschätzung aller früheren Versuche zu fordern, so läßt nunmehr die Idee der Entwicklung das Frühere als eine Vorstufe, einen notwendigen Durchgangspunkt zur Wahrheit erscheinen und auch das für den ersten Anblick Rätselhafte aus seiner geschichtlichen Lage heraus ganz wohl begreifen. — Von der Weltanschauung aus reicht die Wandlung auch in das Handeln hinein, es findet nunmehr sein Hauptziel darin, für den Fortgang der weltgeschichtlichen Bewegung zu arbeiten; sich ihren Aufgaben unterzuordnen, das wird zum Kern der Ethik; über alle Mißstände der Gegenwart erhebt jetzt das zuversichtliche Vertrauen auf eine bessere Zukunft, der Glaube an einen Sieg des Guten auf dem eigenen Boden der Menschheit.

So eine neue Arbeit, eine neue Denkweise, ein neues Leben. Die gewaltige Umwälzung unseres Daseins, die darin liegt, wird namentlich deshalb nicht zur Genüge gewürdigt, weil die neue Art uns von allen Seiten wie selbstverständlich umfängt; wo sie aber voll anerkannt wird, da wird sie als eine Fundamentaltatsache des modernen Lebens, ja als die wichtigste geistige Leistung des 19. Jahrhunderts gelten. Alsdann wird aber auch darüber Klarheit walten, daß jene Wendung nicht unmittelbar aus

der Geschichte selbst hervorgegangen ist, sondern daß diese uns nur so viel werden konnte, weil wir eine hohe Bildung und philosophische Überzeugungen an sie heranbrachten. Und zur Herstellung eines Kontaktes zwischen dieser geistigen Art und dem Reich der Geschichte war die Philosophie der Geschichte unentbehrlich.

II. Der Verlauf des 19. Jahrhunderts und die Lage der Gegenwart. Die bisherige Entwicklung der Philosophie der Geschichte war ein Aufklimmen von Höhe zu Höhe, das Endergebnis bildete den Abschluß des Strebens einer Folge von aufsteigenden Generationen. Aber nun bewährt sich auch hier, daß alles menschliche Leben ein Sichausleben ist, daß eben die Erreichung der Höhe die Schranken der Sache zum Bewußtsein zu bringen und ihren problematischen Charakter zu enthüllen pflegt. Zugleich erheben sich neue, völlig andersartige, ja entgegengesetzte Bewegungen, der stetigen Entwicklung folgt ein harter Kampf, mannigfache Zusammenstöße und Durchkreuzungen verwirren den Anblick der Sache.

Zunächst freilich scheint die Bewegung einen ruhigen Verlauf zu nehmen, indem der brausende Strom der Spekulation sich beschwichtigt und zu fruchtbarer Wirkung ins Weite ausdehnt. — Es entspricht einer durchgehenden Erscheinung im 19. Jahrhundert, wenn sich bei der Behandlung der Geschichte von den als zu eng und schroff empfundenen philosophischen Systemen allgemeinere Überzeugungen idealistischer Art ablösen und eine engere Berührung, eine freundlichere Wechselwirkung mit der Erfahrung suchen. So bildet Wilhelm von Humboldt eine Vermittlung zwischen der spekulativen Philosophie und der Ideenlehre Rankes; so entschieden diese alle Gewaltsamkeit philosophischer Konstruktion, auch allen Anschluß an ein besonderes System ablehnt, die hier waltende Gesamtauffassung der Geschichte ist nicht ohne ein philosophisches Element. Auch die vornehmlich erstrebte Objektivität der Behandlung bekundet insofern prinzipielle Überzeugungen, als das Gleichmaß des Urteils und die Freude an aller Entfaltung des Lebens nicht möglich war ohne eine künstlerische Gesinnung mit der ihr innewohnenden weitherzigen Schätzung der Dinge. In dieser Richtung geht im großen und ganzen die Arbeit der deutschen Geschichtswissenschaft fort, bei Zurückhaltung von der Geschichtsphilosophie, ja starker Abneigung gegen sie behält eine idealistische Grundüberzeugung die Herrschaft.

Dann aber beginnt auch hierher der Umschwung zu wirken, den das allgemeine Leben mit der Wendung von den Problemen der Innenwelt zur Befassung mit dem unmittelbaren Dasein vollzog. Von der Kunst und der Philosophie verlegt sich der Schwerpunkt des Lebens in die Naturwissenschaft und Technik, in das politische und soziale Wirken; wie dabei die Gedankenwelt mehr und mehr unter den Einfluß naturwissenschaftlicher Begriffe und Methoden gerät, so müssen diese auch in das Der Positivismus.

Gebiet der Geschichte eindringen und eine eigentümliche Geschichtsphilosophie erzeugen. Der Positivismus Comtes bringt eine solche naturwissenschaftliche Geschichtsphilosophie zuerst zu voller Durchbildung. Mag sein System in den einzelnen Gedanken weit weniger selbständig sein, als seine eigne Überzeugung es gibt, die straffe Zusammenfassung der Fäden und die zähe Energie der Durcharbeitung verleiht dem Ganzen eine überwältigende Kraft; eine starke Strömung des gesamten Kulturlebens erlangt hier eine wissenschaftliche Fassung und Klärung. In Ausführung einer Überzeugung, welche dem Erkennen lediglich eine Aufdeckung von Beziehungen, die Ermittlung von Regelmäßigkeiten gegebener Erscheinungen zuweist, wird aus der Geschichte aller innerer Zusammenhang entfernt und ihr ganzer Gehalt aus dem empirischen Zusammensein der einzelnen Elemente abgeleitet; die Wissenschaft hat hier die Hauptaufgabe, aus dem scheinbaren Durcheinander feste Verkettungen des Nacheinander und des Nebeneinander herauszusehen. Eine einzige Bewegung umspannt alle Mannigfaltigkeit des geschichtlichen Werdens und führt in drei Stufen (états) zur Höhe einer positivistischen Gestaltung des Denkens und Lebens; auf jeder Stufe stehen alle Erscheinungen bis in ihr feineres Gewebe hinein in festen Korrelationen, so ist alles Besondere nur aus dem Ganzen seiner Umgebung, seinem milieu, zu verstehen. Damit wird das wissenschaftliche Interesse vornehmlich auf das Allgemeine gerichtet; wie überhaupt das Individuelle zur Nebensache wird, so können auch die großen Persönlichkeiten nur als ein Erzeugnis ihrer Umgebung gelten. Dies Geschichtsbild steigert die Bedeutung der äußeren Lebensbedingungen (conditions d'existence), die geistige Leistung ist ihm vorwiegend intellektueller Art, am Fortschritt wissenschaftlicher, d. h. vornehmlich naturwissenschaftlicher Einsicht scheint aller Aufstieg der Kultur, alle Beherrschung der Verhältnisse (voir pour prévoir), alle innere Veredlung der Menschheit zu liegen.

Die Soziologie. Wie der Positivismus die Naturwissenschaft mit der Gesellschaftslehre aufs engste zusammenflicht, so kommen seiner Geschichtsphilosophie die bedeutenden Fortschritte zugute, welche beide Gebiete im 19. Jahrhundert machten. Die moderne Soziologie bringt eine neue Lehre von der Gesellschaft, welche sowohl der Aufklärung als dem spekulativen Idealismus widerspricht; der Aufklärung, indem jene Lehre die Individuen nicht mit dieser als gesonderte Atome betrachtet, die erst nachträglich irgendwelche Verbindung schließen, sondern sie von vornherein durch das Gewebe gegenseitiger Beziehungen verknüpft und gestaltet; dem Idealismus, indem sie seinen inneren Zusammenhang eines Geisteslebens abweist und alle Verbindung aus der empirischen Verkettung der Elemente in Zeit und Raum hervorgehen läßt. Daher hat der auch hier beliebte Begriff des Organismus einen wesentlich anderen Sinn als in den Systemen des Idealismus; jetzt bildet nicht die innere Belebung des Ganzen, sondern die unzertrennliche Verwebung der einzelnen Teile sein Haupt-

merkmal. Diese neue Gesellschaftslehre hat neue Durchblicke des Menschenlebens eröffnet, bisher unbeachtete Gruppen von Tatsachen in helles Licht gerückt, dem Handeln fruchtbare Angriffspunkte gezeigt; was immer dabei an Tatbestand aufstieg und mit der Kraft einer frischen Entdeckung wirkte, das unterstützt aber eine naturwissenschaftliche und positivistische Fassung der Geschichte. Denn überall zeigt hier das Leben einen starken Einfluß von Naturbedingungen, wird der Kreis eigenen Vermögens und freien Handelns eingeschränkt, werden die Individuen als Glieder desselben sozialen Gewebes fester miteinander verbunden, erweisen sich ihre Unterschiede zwischen engeren Grenzen gelegen, als der unmittelbare Eindruck es annimmt (Quetelet). Indem Massenbewegungen zur Hauptsache werden, tritt auch bei der Geschichte eine „Sozialpsychologie“ und eine sozialpsychologische Erklärung vor alle Individualpsychologie. Durchgängig gewinnt hier die Bewegung ein größeres Vermögen und wird der Mensch mehr wie ein Naturwesen behandelt, mehr auch in die Naturbedingungen seines Geisteslebens verfolgt; nicht nur die Individuen erscheinen, genealogisch angesehen, in festen Verkettungen und unter zugewiesenen Bedingungen, auch die gesellschaftlichen Gruppen zeigen eine große Festigkeit, und der Begriff der Rasse wird als ein Hauptschlüssel historischer Bildungen verwandt. Überall eine Fülle neuer Tatsachen, Durchblicke, Aufgaben! — In anderer Richtung wirkt das Vordringen der wirtschaftlichen Bewegung zu einer höheren Schätzung der materiellen Güter; das erzeugt eine „materialistische“, richtiger eine „ökonomische“ Geschichtsphilosophie (Marx, Engels), welche die wirtschaftliche Lage das Ganze der Kultur beherrschen läßt und damit wieder eine neue Gruppierung der Tatsachen vollzieht, wieder neue Durchblicke der Gesamtgeschichte liefert.

Die naturwissenschaftliche Entwicklungslehre

Das alles berührt sich eng mit naturwissenschaftlichen Problemen und entspricht einer naturwissenschaftlichen Deutung der Wirklichkeit. Zugleich aber vollzieht die Naturwissenschaft selbst eine eingreifende Wandlung in der Richtung unseres Problems; sie nimmt den Gedanken des geschichtlichen Werdens in ihr Gebiet auf, ja sie erzeugt eine Geschichte umfassendster Art, welche den Anspruch erhebt die ganze menschliche Geschichte als ein bloßes Stück zu umspannen. Der Gedanke einer allmählichen Weltbildung von einfachsten Anfängen her liegt der modernen Naturwissenschaft mit ihrem analytischen Charakter von Haus aus nahe, die Bedeutung des Zeitmoments ist namentlich von Descartes nach der methodologischen Seite hin vollauf anerkannt. Aber die ältere Forschung blieb vorwiegend den mechanisch-physikalischen Problemen zugewandt und fand ihre Hauptaufgabe darin, das zeitlose Gerüst des Weltbaues herauszuarbeiten; erst nach und nach gewann eine genetische Erklärung Boden, ohne aber bis tief ins 19. Jahrhundert hinein den Widerstand der anscheinend unwandelbaren organischen Formen brechen zu können. Die moderne Entwicklungslehre brachte auch diese in Fluß, und nun war der

Sieg auf der ganzen Linie entschieden, nun erwuchs von der Biologie aus eine evolutionistische Weltanschauung streng realistischer Art, die auch das menschliche Leben durch völlige Einfügung in die Natur in eine neue Beleuchtung stellte. Der Begriff der Entwicklung besagt hier nicht mehr eine innere Bewegung des Alls, er wird ganz in das Reich der äußeren Erfahrung verlegt. Hier entfaltet sich nicht in dem Werden ein irgend schon angelegtes Sein, sondern alle Gestalt erwächst aus dem empirischen Lebensprozeß und liegt ganz innerhalb seiner. So erscheint auch in der menschlichen Geschichte ein unbegrenzter Relativismus der Betrachtung, ein Zurückgehen auf verschwindende Anfänge samt der Neigung, diese Anfänge durch alle weitere Bewegung hindurch als das Wesentliche und Wirksame festzuhalten, eine überragende Bedeutung des Kampfes ums Dasein, eine Langsamkeit der Bildung in allmählicher Ansammlung kleiner Größen, eine Erhebung des Nützlichen zum allbeherrschenden Werte, mit dem allen ein eigentümliches Bild der Geschichte, das den überkommenen Vorstellungen vielfach schroff widerspricht.

So in Positivismus, Soziologie, Evolutionslehre verschiedene Strömungen, die bei aller Abweichung voneinander darin zusammengehen, daß der Mensch gänzlich als ein Erzeugnis seiner Umgebung erscheint und die Bewegung der Geschichte nicht von innen heraus, sondern von außen her verstanden wird. Was das Leben an Vernunft hervorbringt, gilt als ein bloßes Produkt der Bewegung, nicht als ein leitendes Prinzip; es kann sich daher nie von den natürlichen Voraussetzungen ablösen und eine Macht gegen sie üben. Die Veränderung, auch die der geschichtlichen Ansicht, geht in Wahrheit weit tiefer, als gewöhnlich angenommen wird. Denn meist pflegt sich jenes realistische Lebens- und Geschichtsbild unvermerkt durch Größen und Güter der idealistischen Gedankenwelt zu ergänzen; so erscheint leicht als eine bloß verschiedene Deutung derselben Wirklichkeit, was in Wahrheit verschiedene Wirklichkeiten vertritt. Namentlich ist es ein versteckter und verblaßter Pantheismus, der wie die naturalistische Gedankenwelt überhaupt so auch die naturalistische Geschichtsphilosophie durchdringt, ein Pantheismus, der keinerlei Rechenschaft gibt und die überkommene Religion schroff abzuweisen pflegt, der aber den vorliegenden Tatbestand unablässig umbildet, zusammenschließt, idealisiert. Ohne einen solchen Pantheismus könnten die naturalistischen Gedankenwelten weder einen so systematischen Charakter tragen noch von einem freudigen Fortschrittsglauben, ja einem Glauben an eine Vernunft der Wirklichkeit so erfüllt sein, wie sie das um uns zu sein pflegen. Indes verhindern solche inneren Widersprüche keineswegs, daß mit dem Naturalismus auch die naturalistische Geschichtsphilosophie in breiten Wogen vordringt und die Gedankenwelt des modernen Menschen überflutet. Was den Affekt der Zeit für sich hat, dessen Siegeslauf pflegen auch die härtesten Widersprüche nicht zu hemmen. Jene Bewegung aber hatte unverkennbar für sich einen mächtigen Zug der Zeit.

Es gibt eine Ermüdung auch an Gedankenmassen, eine solche war gegenüber dem älteren Idealismus eingetreten. Nun erhob sich eine neue Art von Wirklichkeit und versprach das Leben frischer, gesättigter, wahrhaftiger zu gestalten. War es ein Wunder, daß dieser Bewegung die Gemüter zufielen?

So hat denn auch das deutsche Leben und die deutsche Wissenschaft beträchtliche Einwirkungen davon empfangen. Die deutsche Geschichtsforschung aber hat, bei aller Bereitschaft, einzelne Anregungen von dort aufzunehmen, sich auf ihrem eigenen Boden im großen und ganzen ablehnend verhalten. Erst nach und nach kommen jene Bewegungen auch hier zur Wirkung und vollzieht die Geschichtsforschung selbst eine Annäherung an jene neue Denkweise. Eine solche Annäherung enthält Lamprechts Geschichtsphilosophie und Geschichtsauffassung, so sehr sie zugleich starke idealistische Züge hat und daher nicht in ein Schlagwort aufgeht. Überhaupt ist eine weitere Ausbreitung der naturwissenschaftlichen Denkweise innerhalb der historischen Forschung unverkennbar. Die ältere Art aber läßt sich dadurch nicht einschüchtern, sie arbeitet die eigene Überzeugung und das eigene Verfahren nur noch deutlicher heraus und nimmt den Kampf namentlich auf methodologischem Gebiete mutig auf. Dieser Kampf um die Methode darf als besonders charakteristisch für die gegenwärtige Lage gelten. Die Arbeit der Geschichtsforschung wird darin heller als je beleuchtet und das Eigentümliche ihres Verfahrens mit besonderem Eifer aufgesucht. Die Sache erhält dadurch eine besondere Spannung, daß die beiden Hauptrichtungen sich mit voller Bewußtheit entgegentreten und grundverschiedene Durchblicke des geschichtlichen Verfahrens liefern. Einerseits die Neigung, die Geschichte möglichst nach Art der Naturwissenschaft zu fassen, das geschichtliche Leben auf „exakte“ Gesetze zu bringen, die hier psychologischer Art sein müssen, bestimmte Stufen des Fortschritts aufzuweisen, alles individuelle Leben Gesamtbewegungen, typischen Erscheinungen unterzuordnen, auf eine durchgängige Verkettung alles Geschehens zu dringen; auf der anderen Seite das entgegengesetzte Bestreben, die geschichtliche Forschung von aller naturwissenschaftlichen deutlich abzuheben, die Betonung der Individualität aller geschichtlichen Erscheinungen wie der Einmaligkeit der Geschichte als eines Ganzen, ein Vorhalten ihrer reinen Tatsächlichkeit, die alles eigentliche Erklären ausschließt, ein Verfechten des menschlichen Handelns mit seinen Zwecken als des Kernes des geschichtlichen Lebens. In philosophischer Hinsicht überwiegt dort die Psychologie in einer vorwiegend empirischen Fassung, hier die Erkenntnislehre in mannigfacher, aber selbständiger Wiederaufnahme kantischer und nachkantischer Ideen. Nach der philosophischen Seite hin ragt unter den hierher gehörigen Arbeiten Rickerts Werk „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“ besonders hervor.

Die deutsche Forschung.

So sehr sich an dieser Stelle ein näheres Eingehen auf diesen methodologischen Streit verbietet, dem Bekenntnis können wir uns nicht entziehen,

daß auf der idealistischen Seite das Eigentümliche der menschlichen Geschichte präziser erfaßt und umsichtiger gewürdigt wird; gegen frühere Zeiten hat sich hier die merkwürdige Umkehrung vollzogen, daß der Idealismus energischer auf das Tatsächliche dringt und eine kritische Behandlung des Tatbestandes vertritt, während der Naturalismus mehr zu einem summarischen Verfahren neigt und wohl gar die Konstruktionen der spekulativen Philosophie auf völlig verändertem Boden erneuert. Aber wenn demnach auf dem Boden der Geschichtsforschung selbst der Idealismus eine Überlegenheit behauptet, für die Wirkung in das Ganze des Lebens bleibt er an einem Hauptpunkte in entschiedenem Nachteil gegen den Naturalismus. Dieser hat an dem Bilde der großen Natur einen festen Hintergrund, mit dessen Hilfe sich ihm die einzelnen Sätze in ein anschauliches Gesamtbild zusammenfassen und von Ganzem zu Ganzem wirken. So vermag er auch eine Geschichtsphilosophie systematischer Art zu entwerfen, die bei allem, was an ihr problematisch sein mag, die Gedanken mächtig bewegt; der Idealismus aber kommt bei der Geschichtsphilosophie gewöhnlich über ein kritisches und reflektierendes Verfahren nicht hinaus. Solche Schwäche erklärt sich daraus, daß seine ältere Art, worin die klassische Geschichtsphilosophie wurzelte, schwer erschüttert, zur Schöpfung einer neuen Art aber noch nicht der Mut und die Kraft gefunden ist. Jene ältere Art ruhte auf dem Glauben an eine weltdurchdringende Vernunft, an eine sichere Überlegenheit des Geistes gegen die Natur, an einen engen Zusammenhang des Menschen mit den Gründen der Wirklichkeit, an eine alles Dunkel aufhellende Macht der Intelligenz; „der Mensch soll sich selbst ehren und sich des Höchsten würdig achten. Von der Größe und Macht des Geistes kann er nicht groß genug denken“ (Hegel). Wie sehr hat sich das alles unter den Erfahrungen des modernen Lebens verändert! Auch wo daher der Idealismus die Gesinnung des Individuums zu beherrschen fortfährt, fehlt ihm die Selbstverständlichkeit, die Freudigkeit, die Eindringlichkeit der älteren Art. So müßte er neue Wege versuchen, sich energisch die neuen Erfahrungen aneignen, eine innere Überlegenheit gegen sie gewinnen und eine neue Gestalt ausbilden, welche den Forderungen der weltgeschichtlichen Lage der Gegenwart entspricht. Aber ist es überhaupt recht schwer, nach dem Abbruch einer langen Entwicklungsreihe einen neuen Standort zu gewinnen, so kommt hinzu die starke Einschüchterung, die der Idealismus in den Wandlungen des Jahrhunderts erfahren hat und die unvermeidlich seinen Mut lähmt. Eine idealistische Gesamtüberzeugung kann nie unmittelbar aus den Eindrücken der Erfahrung hervorgehen, sie verlangt eine Umkehrung des ersten Weltbildes, sie verlangt eine Wendung zur Metaphysik. Und davor scheuen auch die meisten derer zurück, welche den Naturalismus ablehnen und bekämpfen. So verbleibt die Zeit in einer schwankenden Lage, eine Unsicherheit über die Prinzipien läßt sie auch in der Philosophie der Geschichte nicht recht vorwärtskommen.

Die Geschichtsforschung selbst wird von den Schäden dieser Lage wenig betroffen. Sie erfreut sich des weitesten Gesichtskreises und einer hochentwickelten Technik, sie vermag vollauf zu nutzen, was eine reiche Kultur an Kräften und Mitteln darbietet, selbst der Relativismus der gegenwärtigen Denkweise wendet sich ihr zum Vorteil, indem er das Verschiedenartigste mit gleicher Sympathie zu erfassen und mit gleicher Sorgfalt zu behandeln gestattet, sie findet aus allen Zweifeln heraus immer wieder eine sichere Orientierung am Gegenstande; so teilt sie ganz und gar die Trefflichkeit der heutigen Arbeit, ja sie darf sich als einen ihrer Höhepunkte fühlen.

Wissen und Leben.

Völlig anders steht es mit unserer Grundüberzeugung von der Geschichte und mit ihrem Verhältnis zu unserem eigenen Leben; hier ist eine schwere Verwicklung nicht zu verkennen. Die klassische Zeit unserer Literatur fühlte sich der Geschichte aufs engste verbunden, weil nach ihrer Überzeugung eine absolute Vernunft alle Zeiten umspannte und zusammenhielt, diese absolute Vernunft aber dem Menschen zu einer lebendigen Gegenwart wurde; so blieben alle Zeiten einander innerlich nahe, und dem überschauenden Gedanken schloß sich alle Mannigfaltigkeit zu einer Einheit zusammen. Demnach gab es hier nichts Fremdes, Starres und Totes. Nun aber zersprang das Band, das die Zeiten verknüpft hatte, es zersprang nicht nur, weil das Vermögen der Konzentration abnahm, sondern auch, weil ein so enges Zusammenrücken, ein solches Einspannen in eine durchgehende Formel, wie es die ältere Geschichtsphilosophie auf ihrer Höhe versucht hatte, gegenüber der unermeßlichen Erweiterung des Tatbestandes sich unmöglich festhalten ließ. Jene Geschichtsphilosophie beschränkte sich im wesentlichen auf die europäische Kultur seit dem Aufsteigen des Griechentums, der weite Orient wurde zum bloßen und gleichartigen Hintergrunde, für eine innere Anerkennung anderer Völker und Kulturen fehlte der Raum. Nun ist jener Rahmen als viel zu eng zersprengt, Völker über Völker, Kulturen über Kulturen erscheinen vor unserem geistigen Auge, in gewaltiger Veränderung der Maße wird nunmehr jung, was früher als uralt verehrt wurde; gegenüber solcher Unermeßlichkeit der Tatsachen scheint aller Versuch einer Synthese vermessen. Die Geschichtsforschung mochte das als einen Gewinn an Weite und Freiheit mit Freude begrüßen, unserem inneren Verhältnis zur Geschichte erwuchsen daraus schwere Verwicklungen. Denn die Zeiten und Kulturen konnten keine volle Selbständigkeit erlangen, ohne unserem eignen Leben innerlich ferner zu rücken und die enge Beziehung zur Gegenwart zu verlieren; ja die exakte Forschung selbst mußte nach dieser Richtung wirken, indem sie das Eigentümliche der einzelnen Zeiten schärfer sehen und sie zugleich deutlicher gegeneinander abgrenzen lehrte, damit aber eine kritiklose Verquickung der Vergangenheit mit der Gegenwart aufs strengste verbot. So drohte der Gewinn des Wissens in einen Verlust des Lebens auszuschlagen. Was bedeuten für unser eignes Er-

gehen und Streben die fernen und fremden Zeiten, deren Bild uns die Wissenschaft mit wunderbarer Klarheit vorführt? Verschiedene Antworten sind möglich und werden gegeben. Das Verlangen nach einer kräftigen, vornehmlich mit sich selbst befaßten Gegenwart erzeugt leicht eine Neigung, alles Fremde abzuweisen und auszuschließen; so fehlt es nicht an leidenschaftlichen Anklagen gegen die Geschichte, an kecken Versuchen, alle Tradition wie eine Bürde des Lebens abzuschütteln. Weit verbreiteter ist bei geringerer Selbstbewußtheit des eigenen Lebens der Zug, in der Vergangenheit einen Ersatz für Mängel der Gegenwart zu suchen, das eigne Streben an frühere Leistungen möglichst anzuschließen, ja über der lebendigen Vergegenwärtigung vergangener Epochen beinahe sich selbst zu vergessen. Damit die vielerörterte Gefahr des „Historismus“, die Gefahr einer Überflutung des Lebens mit fremden Gedankenmassen, einer Erdrückung und Verkümmerung unseres eignen Wollens, die Gefahr, daß wir überreich zu sein vermeinen, wo wir in Wahrheit innerlich arm sind. Über der Sorge, ja gegen alles Fremde gerecht zu sein, drohen wir unsere eigne Art zu schädigen, und über dem rastlosen Drängen ins Weite, Fremde, Unermeßliche vergessen wir die Frage nach einer inneren Einheit des Ganzen.

Der Historismus.

Es ist aber solcher Historismus nur ein Stück einer allgemeineren Erscheinung des gegenwärtigen Lebens, eines Mißverhältnisses von Konzentration und Expansion. Hinter einer unermeßlichen Erweiterung unseres Daseins nach den verschiedensten Richtungen ist die Entfaltung eines Beisichselbstseins des Lebens weit zurückgeblieben; so gibt es keine innere Bewältigung der Mannigfaltigkeit, so kann es keine kräftige Philosophie, so kann es keine Philosophie der Geschichte geben. Auch jene Grundüberzeugung der Neuzeit, welche das Reich der Geschichte zum Hauptlebenskreise des Menschen, zur vornehmlichsten Stätte seiner Aufgaben und Hoffnungen machte, erfährt nun die schwerste Erschütterung. Verliert jener Lebenskreis den Zusammenhang mit einer absoluten Vernunft, verliert er zugleich allen inneren Zusammenhang bei sich selbst, wie könnte er uns eine Erfüllung unserer Ideale hoffen, wie ein sicheres Vordringen der Vernunft erwarten lassen? Und warum sollen wir für ferne Zeiten und unbekannte Geschlechter mühsam und opferwillig arbeiten, wenn uns kein innerer Zusammenhang damit verbindet? Ja unser ganzes Leben droht ins Leere zu fallen, wenn es ein bloßes Fortschreiten von Zeit zu Zeit, von Augenblick zu Augenblick bedeutet und damit alles Erlebnis sofort zur bloßen Vergangenheit wird und in den Abgrund des Nichts versinkt. Das geschichtliche Leben gewann dem modernen Menschen eine volle Selbständigkeit, es glaubte seine ganze Welt zu bedeuten. Sollte nicht auch hier sich eine innere Dialektik erweisen und aus der Überspannung eine Selbstzerstörung hervorgehen?

So befinden wir uns bei diesen prinzipiellen und zentralen Fragen heute in großer Unsicherheit. Eine reiche Vergangenheit erstreckt mächtige

Wirkungen in die Gegenwart hinein, manches Errungene, wie namentlich die Ausbildung einer historischen Denkweise, ist unmöglich zurückzunehmen. Aber es fehlt ein fester Zusammenhang und eine charakteristische Gestaltung der eigenen Gedankenwelt, damit zugleich aber eine präzise Fassung und eine sichere Begründung der einzelnen Lehren. Befinden wir uns heute demnach bei diesen Fragen nicht sowohl im Besitz als im Suchen, so kann auch die Philosophie der Geschichte nicht überkommene Bahnen ruhig weiterverfolgen, sondern so muß auch sie getrost neue Wege wagen und dabei auf die letzten Probleme zurückgreifen. Wohl ist solches Unternehmen mißlich und schwierig, aber hinter ihm steht das immer stärker anschwellende Verlangen nach Befestigung und Vertiefung unserer geistigen Existenz, welches das moderne Leben durchdringt. Was sich an dieser Stelle unsererseits bieten läßt, sind nur einzelne Anregungen; sie möchten namentlich zeigen, daß der Kreis der Möglichkeiten durch die älteren geschichtsphilosophischen Systeme noch nicht erschöpft ist. Eine weitere Ausführung und Begründung der hier vertretenen Gedanken habe ich in meinen Werken zur systematischen Philosophie zu geben versucht.

III. Gedanken und Thesen zur Philosophie der Geschichte. Die Aufgabe der Philosophie. Eine besondere Philosophie der Geschichte neben der Geschichtsforschung kann nur bestehen, wenn überhaupt die Philosophie eine selbständige Aufgabe gegenüber den einzelnen Wissenschaften hat. Eine solche Aufgabe hat sie nicht, wenn sie nicht mehr bedeutet als eine Zusammenstellung der Ergebnisse der einzelnen Disziplinen, denn dabei könnte nichts wesentlich Neues herauskommen; sie hat sie auch nicht als eine bloße Wendung zum Subjekt und zur subjektiven Reflexion, denn auch das würde mit allem Aufgebot von Umsicht und Scharfsinn in der Sache nicht weiterführen, auch sich leicht in lauter individuelle Meinungen zersplittern; sie kann sie nur erhalten, wenn sie eine neue, zentralere Tatsächlichkeit eröffnet und uns damit die Wirklichkeit in neuer Weise sehen, erfahren und würdigen lehrt. Das aber kann in folgender Weise geschehen: Nichts ist für uns vorhanden und kann uns irgend beschäftigen, was nicht unserem Leben, dem in uns wirksamen Lebensprozesse angehört; dies ist unsere Welt, von einer anderen wissen wir nichts. Nun ergreifen und behandeln die einzelnen Wissenschaften diesen Lebensinhalt nach besonderen Richtungen und befassen sich dabei vornehmlich mit dem Gegenständlichen der Leistung. Wenn aber das Leben nicht in ein bloßes Nebeneinander einzelner Vorgänge zerfallen darf, wenn aller Mannigfaltigkeit ein umfassendes Ganzes, aller Scheidung und Gegensätzlichkeit, auch der in Subjekt und Objekt, eine Synthese vorangehen muß — denn ohne eine solche wäre ein Erleben beider Seiten unmöglich —, so wird die Ermittelung dieses Ganzen zu einer besonderen Aufgabe, und diese Aufgabe ist es, welche der Philosophie zufällt; mit ihrer Lösung oder doch

Förderung wird sie den Gesamtanblick verändern und auch auf die Gestaltung der einzelnen Gebiete wirken, welche vom Ganzen des Lebens umfaßt werden. Eine wesentlich neue Beleuchtung wird sich damit freilich nur ergeben, wenn jenes Ganze nicht eine leere Form, ein bloßer Raum ist, in dem Ereignisse zusammentreffen, denn dann vermöchte es an ihrem Gehalt nichts zu ändern; eine Weiterbildung dieses Gehalts kommt nur zustande, wenn mit jener Einheit eine ursprünglichere Tiefe durchbricht und ihr Vermögen an der ganzen Weite des Lebens zu erweisen strebt; gibt es keine solche gehaltvolle und charakteristische Tiefe, so entfällt alle Möglichkeit einer Philosophie. Bei solcher Fassung hört die Philosophie auf, eine Sache freischwebender Spekulation zu sein, auch sie erscheint hier als eine Tatsachenwissenschaft; nur ist die Tatsächlichkeit, mit der sie zu tun hat, als eine Sache des Ganzen und Inneren wesentlich anderer Art als die der anderen Wissenschaften, und der Weg zu ihr ist unvergleichlich schwieriger. Namentlich das macht die Sache mühsam und unsicher, daß jene zentrale Tatsächlichkeit uns keineswegs unmittelbar entgegenscheint, und daß sie auch in der geistigen Arbeit keineswegs von vornherein deutlich hervortritt. Ja die Erfahrung der Geschichte zeigt, daß sehr verschiedene Synthesen versucht sind, und daß durch die Jahrhunderte und Jahrtausende ein harter Kampf um diese Synthesen und damit um den Gesamtcharakter des Lebens geführt wurde; jene innere Einheit, die im tiefsten Grunde des Lebens als Tatsache wirken muß, ist für die eigne Aneignung und die wissenschaftliche Erkenntnis ein schweres Problem; schwerer als alle Aufgaben draußen zeigt sich die, des eignen Wesens Tiefe zu erreichen.

Ist demnach die Philosophie selbst so sehr im Suchen begriffen, so kann sie nicht den einzelnen Wissenschaften gebieterisch vorschreiben, vielmehr bedarf sie für ihr eigenes Werk deren Hilfe; wie könnte die Philosophie ermitteln, was an zentraler Lebensentfaltung in den einzelnen Gebieten steckt, wie könnte sie, was sie an Behauptung darüber aufstellt, prüfen und erweisen ohne sorgfältigste Beachtung des Tatbestandes, den die Arbeit der einzelnen Wissenschaften vor Augen stellt? Andererseits muß sie mit ihrem Sehen vom Ganzen her zur Förderung, inneren Belebung und Durchleuchtung der einzelnen Wissenschaften wirken. So arbeiten beide an einem gemeinsamen Werke; sie werden dafür um so mehr leisten und einander um so mehr fördern können, je mehr sie ihre Selbständigkeit gegeneinander wahren.

Wenden wir das zum Problem der Geschichte, so hätte die Philosophie an erster Stelle zu ermitteln, welche charakteristische Lebensentfaltung in der Tatsache der Bildung einer Geschichte und eines geschichtlichen Lebens steckt; sie würde dann auf ihrem eignen Gebiet diese Lebensentfaltung zum Ganzen der Lebensentfaltung in Beziehung zu setzen und in prinzipieller Würdigung zu verstärken wie zu klären haben; sie würde endlich zum dargebotenen Bilde der Geschichte zurückkehren und von

dem neugewonnenen Standort aus seinen Inhalt schärfer zu beleuchten wie enger zu verbinden suchen; nun erst ließe sich ein charakteristisches Geschichtsbild erstreben und zugleich Wissen und Leben inniger zusammenschließen.

Das Grundphänomen der Geschichte.

Die philosophische Betrachtung muß beim Problem der Geschichte vor allem eine scharfe Abhebung einer eigentümlich menschlichen Geschichte von dem vollziehen, was sonst Geschichte genannt wird. Denn auch da sprechen wir von Geschichte, wo eine bloße Folge von Erscheinungen vorliegt, deren spätere Glieder unter dem Einfluß der früheren stehen und daher nur aus ihrer Stellung innerhalb der Reihe verständlich sind; was einmal war und wirkte, dauert in seinen Folgen fort, mag es selbst für immer vorbeigezogen sein. Wohl finden sich hier die Glieder einer Kette, aber niemand faßt sie innerlich zusammen, niemand erlebt sie als ein Ganzes. So erscheint es beim Aufbau der Weltkörper, so bei der Bildung der organischen Formen, so reicht es hinein auch in das Seelenleben der Menschheit. Denn auch wenn bedeutende Ereignisse, wie Erdbeben, Fluten usw., in der Erinnerung der Geschlechter eine Zeitlang fortwirken, so ist diese Wirkung mehr mechanischer Art, jener untergeistige Begriff der Geschichte wird damit noch nicht überschritten. Die weitere Entwicklung der Menschheit bringt aber eine solche Überschreitung, hier erfolgt die Ausbildung einer neuen Art der Geschichte, die allererst in Wahrheit verdient Geschichte zu heißen. Dieser Stufe ist charakteristisch, daß die Erscheinungen nicht ihrem natürlichen Ablauf und Untergang überlassen werden, sondern daß der Mensch sie durch seine Tätigkeit festzuhalten oder neu zu beleben sucht; was äußerlich vorbeizog, soll innerlich gegenwärtig bleiben und zu wirken fortfahren. So ist die Geschichte im eigentümlich menschlichen Sinne nicht ein Dahintreiben mit der Zeit, sondern das Aufnehmen eines Kampfes gegen die Zeit, eine Gegenwirkung wider die Zeit, sie ist ein Streben, durch geistige Kraft festzuhalten, was seiner natürlichen Beschaffenheit nach vergehen muß und vergeht, sie enthält ein Urteil darüber, was solchen Untergang verdient oder ihn nicht verdient. Schon die elementarsten Formen, in denen eine Zeit gewisse Ereignisse durch Denkmäler, Inschriften usw. der Erinnerung späterer Zeiten empfiehlt, ja sie für immer der Menschheit ins Gedächtnis schreiben möchte, zeigt eine derartige Gegenwirkung gegen die bloße Zeit; es steigert sich das mit der Entwicklung der Kultur, die immer ein Zurückblicken und Festhalten verlangt; es erreicht seine Höhe, wenn das Leben die Schranken einer bloßen Volkskultur durchbricht und einen weltgeschichtlichen Charakter annimmt; denn hier werden ganze Epochen und umfassende geistige Zusammenhänge innerlich festgehalten und zu bleibender Gegenwart erhoben. So erfolgt hier nicht sowohl eine Wendung von der Gegenwart zur Vergangenheit als eine Versetzung der Vergangenheit in die Gegenwart, es wird eine inhaltlich erfüllte, geistige Gegenwart gegenüber der leeren und flüchtigen Gegenwart des bloßen Augenblicks gewonnen.

Dies alles, von den Anfängen bis zur Höhe, ist viel merkwürdiger, und es verlangt tiefere Wandlungen im Gesamtbild des Geisteslebens, als gewöhnlich angenommen wird. Denn wie sollte solches innere Festhalten des Vergänglichen möglich sein ohne eine wesentliche Überlegenheit des Geisteslebens über die Zeit, ohne eine ihrem Wechsel und Wandel entzogene Art? Selbst um die früheren Ereignisse auch nur äußerlich und nebeneinander festzuhalten, die Folge der Erscheinungen zu überschauen, bedarf es eines Standorts außerhalb des Stromes der Zeit; wer ganz von ihm umfangen wäre, den könnte die Vergangenheit nur in einzelnen verworrenen Wirkungen berühren, die mit den Eindrücken der Gegenwart ungeschieden zusammenrinnen würden. Nun aber wollen wir die Vergangenheit nicht bloß in ihrer äußeren Erscheinung kennen, wir möchten die fernen Kulturen, die aus dem Schutt von Trümmerhaufen aufsteigen, uns innerlich naherücken, sie in ihrem Denken und Wollen verstehen. Könnten wir das auch nur unternehmen ohne eine wesentliche Gleichheit der geistigen Organisation, der aller Wandel der Zeit nichts anzuhaben vermag? Denn würde dieser Wandel auch die letzte Tiefe unseres Wesens betreffen, so wäre eine volle Wiederbelebung und innere Aneignung anderer Zeiten unmöglich, wir würden dann überall nur Spiegelbilder der jeweiligen Lage sehen. Aber noch mehr, wir beschäftigen uns mit der Vergangenheit nicht bloß im Interesse der Wissenschaft, wir möchten aus ihr auch für das Leben gewinnen, ihm von da aus etwas zuführen, was es aus eigner Kraft nicht hervorzubringen vermag, und was ihm auch die natürliche Bewegung der Zeiten nicht zuführt, ja wir möchten das Fremde als ein Stück unseres eigenen Lebens in bleibender Gegenwart halten. Wie aber könnten wir das, wenn uns der jeweilige Augenblick völlig einnähme, und wir nicht eine überlegene Stellung zu gewinnen vermöchten, von der aus wir Gegenwart und Vergangenheit aufeinander beziehen, sie miteinander vergleichen, sie zugleich unterscheiden und zusammenhalten könnten? Denn das ist es eben, was die freie historische Denkweise und die freie historische Kultur der Neuzeit von der gebundenen mittelalterlichen Art unterscheidet, daß ihr nicht wie dieser die Zeiten in Eins zusammenfließen, sondern daß in der Aneignung auch der Unterschied festgehalten wird. Wie könnte sich nun wohl in einem umfassenden Lebensprozeß ein solches fruchtbares Verhältnis der Zeiten entwickeln, ohne daß an dem Inhalt der einzelnen Zeiten Kritik geübt, Ursprüngliches und Wesenhaftes von dem durch äußere Lage und menschliche Verhältnisse Bedingten geschieden, die geistige Individualität der Kulturen aus aller Verkümmerung des Durchschnittslebens herausgehoben, ein Ewigkeitsgehalt von aller Zufälligkeit und Vergänglichkeit befreit würde? Wie aber könnte das geschehen, enthielte nicht das Geistesleben selbst eine innere Erhebung über das Nacheinander der Zeit, würde es nicht in seinem innersten Grunde aus einer zeitüberlegenen Gegenwart geführt. Eine solche Überlegenheit gegen die Zeit, eine solche Unzeitlichkeit ist aber allem eigentümlich geistigen

Schaffen gemeinsam. Eine echte Wahrheit kann nun und nimmer für eine bloße Zeitspanne gelten wollen, sondern sie gilt schlechterdings, ohne alle Beziehung zur Zeit; sie wird keineswegs selbst dadurch zeitlich, daß der Mensch in der Zeit sie ergreift, vielmehr ist das ein Hauptpunkt ihrer Größe und eine wesentliche Triebkraft ihrer Arbeit, daß sie das Leben in eine zeitlose Wirklichkeit versetzt. Nicht anders geht es mit dem Guten, das sich dadurch aufs schärfste von allem bloß Nützlichen unterscheidet. Denn dieses ist an die Lage der Zeit gebunden, indem was der einen Zeit nützt, ganz wohl einer anderen schaden kann; das Gute aber vollzieht eine Erhebung über allen Wandel der Zeiten, weil es von vornherein nicht vornehmlich auf eine Leistung innerhalb der bloßen Zeit gerichtet ist, sondern ihr gegenüber eine neue Ordnung vertritt.

So liegt in dem Gedanken einer historischen Kultur eine zwiefache Forderung, die freilich nur verschiedene Seiten derselben Sache hervorkehrt: der Mensch muß sich in seinem Geistesleben irgend über die Zeit erheben und ihr gegenüber eine beharrende Ordnung aufbauen können, und diese neue Ordnung muß einen neuen, der natürlichen Selbsterhaltung und dem sinnlichen Wohlsein überlegenen Inhalt besitzen. Nur ein solcher kann uns frühere Zeiten irgendwie wertvoll machen. — Man kann aber diese Forderungen nicht energisch durchdenken, ohne den schroffen Widerspruch zu gewahren, in dem sie sich zur ersten, empirischen Ansicht der Dinge befinden. Denn diese zeigt den Menschen durchaus abhängig von den wechselnden Lagen der Zeit und daher in unablässigem Wandel begriffen; aus der Zeit entsteht er und in sie vergeht er, die Besonderheit der Zeit scheint alle Lebensentfaltung zu beherrschen, auch das Bild der Geschichte mit allem, was an früheren Zeiten groß und förderlich dünkt, scheint von hier aus in regellosem Fluß begriffen. Nicht minder haben hier die Güter der natürlichen Selbsterhaltung das entschiedenste Übergewicht, jene anderen Güter erscheinen als ohnmächtig und als unfähig ein selbständiges Reich zu bilden. Nun aber verlangte eine historische Kultur ein zeitüberlegenes Leben und naturüberlegene Güter, und zwar verlangte sie solche nicht nebenbei, sondern als die Hauptsache und in sicherer Herrschaft. So befindet sie sich ihrem innersten Wesen nach in schroffem Widerspruch mit jener empirischen Ansicht der Dinge, und es wird danach folgendes Dilemma unvermeidlich: entweder ist eine historische Kultur und überhaupt eine Geschichte im eigentümlich menschlichen Sinn ein Unding, und es war alles Streben danach eine bloße Illusion, die sich nach Klärung der Sache nicht länger aufrecht erhalten läßt, oder es bedarf einer Überwindung jener empirischen Lage und eines neuen Standorts des Lebens. So wie unser Leben unmittelbar vorliegt, enthält es einen unerträglichen Widerspruch, dessen Aufdeckung es völlig ins Stocken bringen muß; es ist entweder mehr, als es der landläufigen Annahme dünkt, oder es kann sich auch als das nicht behaupten, was es dieser zu gelten pflegt.

Die philosophische Hauptthese.

Aus dem dargelegten Dilemma gibt es zur Bejahung nur einen Ausweg: jenes zeitüberlegene Geistesleben, das eine Geschichte in eigentümlich menschlichem Sinne erst möglich macht, darf nicht als ein Erzeugnis des bloßen Menschen gelten, es muß die Eröffnung einer neuen Stufe der Wirklichkeit sein; was bei uns an geistigem Leben vorliegt, das muß in einer geistigen Welt wurzeln, wenn es nicht unwahr und haltlos werden soll. Das ergibt beträchtliche Wandlungen sowohl im Bilde des Geisteslebens als in dem des Menschen; das Geistesleben wächst damit über alles empirische Seelenleben hinaus, auch steht es nicht neben einer vorhandenen Welt um in ihr dieses oder jenes zu leisten, sondern sein eigenstes Wesen ist die Bildung einer neuen Wirklichkeit, der Wirklichkeit eines bei sich selbst befindlichen, nicht dem Naturprozeß nur anhangenden Innenlebens; der Mensch aber wird jetzt mit dem Geistigen seiner Art aus einer geschlossenen und besonderen Existenz ein Weltwesen, das unermeßliche Aufgaben in sich trägt und in dem sich verschiedene Stufen der Wirklichkeit begegnen.

Wird so im Menschen jene innerste Begründung in der Geisteswelt und die unmittelbare, vorwiegend von der Natur beherrschte Existenzform unterschieden, so klärt sich der Widerspruch, der uns beschäftigte, auf, so läßt sich auch eine Geschichte geistiger Art verstehen und verfechten. Dem Geistesleben selbst muß ein Anderswerden fernbleiben, da zu seinem Wesen eine schlechthin unwandelbare Wahrheit gehört; es mit der modernen Spekulation in einen Entwicklungsprozeß verwandeln, ist gar nichts anderes als es von Grund aus zerstören, wie denn auch die Erfahrung der Geschichte jenen Versuch sehr bald als undurchführbar gezeigt hat. Denn entweder sollte jener Prozeß als Ganzes überschaut und sein Nacheinander in eine innere Gegenwart verwandelt werden, dann erfolgte ein endgültiger Abschluß und der Strom der Bewegung geriet in völligen Stillstand; oder aber die Entwicklung und Bewegung behauptete allein das Feld, dann zerfiel sie in lauter einzelne Phasen und ein schrankenloser Relativismus war nicht zu verhüten. In Wahrheit handelt es sich bei der Geschichte nicht um das Geistesleben selbst, sondern um das Verhältnis des Menschen zum Geistesleben. Mit ihm kommt an den Menschen eine neue Welt und eine unermeßliche Aufgabe. Nur in Verbindung der Kräfte und in Verkettung der Zeiten kann er sie einigermaßen lösen. Nur durch andauernde Arbeit kann ihm das Geistesleben aus verschwindenden Anfängen zu festem Bestande gelangen, nur auf dem Boden der Geschichte kann es den Reichtum seines Inhalts entwickeln; hier macht es durch Leistung und Hemmung Erfahrungen und wird dadurch zu weiteren Erschließungen getrieben, alles das in unablässigem Zusammenstoß mit den widerstreitenden Kräften und Bedingungen des menschlichen Daseins. Auch bei Erreichung der höheren Stufe kommt die Geschichte nie aus einer starken Spannung heraus, sie behält eine Wahrheit nur, sofern sie unablässig über sich selbst auf eine ewige Ord-

nung weist und das Bloßzeitliche energisch ausscheidet; sobald das Zeitleben sich selbst als den Träger der Wahrheit gibt, ist ein Heraustreten aus der Ursprünglichkeit des Schaffens und ein jähes Sinken nicht zu vermeiden. Denn hier verbleibt nicht wie im Gebiet der Natur der einmal erreichte Stand, bis von außen her Wandlungen kommen, sondern was verbleiben soll, das muß immer neu geschaffen werden, d. h. immerfort aus zeitloser Notwendigkeit ursprünglich hervorgehen.

Die Geschichte erscheint damit weder als ein Werk des bloßen Menschen noch als ein reiner Ausfluß des Geisteslebens, sondern als ein Erzeugnis der Berührung von menschlicher Art und geistigem Leben. Das ist das Grundfaktum der Geschichte, und das erklärt die ihr innewohnende Unruhe und Bewegung, daß hier eine höhere Stufe der Wirklichkeit in eine ihr unangemessene Daseinsform eingeht, ohne sich in sie zu verlieren, aber auch ohne in ihr einen festen Stand zu erlangen. So verstehen wir die innere Dialektik, welche alle Geschichte durchwaltet, die Unentbehrlichkeit wie die Unzulänglichkeit der Geschichte, die Hingebung an sie und den Kampf gegen sie. Zu sicherem Abschluß kommt die Sache nie, und für die letzten Fragen des Geisteslebens ist der Ertrag der Geschichte kein anderer als ein Gewinn von Möglichkeiten.

Die Überwindung von Widersprüchen. Die Eigentümlichkeit und die Fruchtbarkeit der dargelegten Geschichtsauffassung wird namentlich daran ersichtlich, daß sie über Gegensätze hinausführt, die sonst das Leben verwirren und spalten. — Das gilt namentlich von dem Gegensatze, der die ältere und die neuere Geschichtsbehandlung am schärfsten scheidet, dem Gegensatz von Ewigkeit und Zeit, von Beharren und Veränderung. **Beharren und Veränderung.** Der älteren — antiken und mittelalterlichen — Denkweise schien ein Wahrheitsgehalt des Lebens unmöglich ohne die Erhebung zu einer ewigen Ordnung und ohne ihr kräftiges Gegenwärtighalten inmitten des unsteten Wechsels und Wandels der menschlichen Dinge. Von hier aus erschien das Reich der Veränderung als eine niedere, möglichst fernzuhaltende Lebensstufe; einen inneren Zusammenhang und eine bedeutende Aufgabe konnte die Bewegung bei solcher Überzeugung nicht gewinnen. Wir sahen, wie das in der Neuzeit umschlug, wie die Bewegung immer mehr Raum gewann und immer ausschließlicher das Leben beherrschte. Aber wir sahen auch, wie solches Ausschließlichwerden der Bewegung mehr und mehr zur Zerstörung wirkte, wie es das Leben immer mehr in eine bloße Flucht von Erscheinungen verwandelte, wie es allen inneren Zusammenhang der Geschichte aufzulösen und damit die Geschichte selbst als eine geistige zu vernichten droht. Dieser Verlust kommt immer mehr zur Empfindung, die Stimmung, welche zunächst dem Vordringen der Bewegung als einem reinen Gewinn an Kraft und Freiheit freudig entgegenkam, beginnt umzuschlagen, das Verlangen nach einem festen Standort, nach einem beharrenden Ertrage aller Mühe, nach mehr Ruhe gegenüber der rastlosen Bewegung wird

stärker und stärker. Aber wird es möglich sein, das Leben wieder mehr ins Ewige zu stellen, ohne den Gewinn einer Geschichte und einer geschichtlichen Denkweise preiszugeben, können eine zeitliche und eine ewige Ansicht der Dinge sich ohne einen schwächlichen Kompromiß zusammenfinden?

Es wird das möglich sein, wenn das Geistesleben und die menschliche Daseinsform zugleich genügend geschieden und wieder verbunden werden; dies aber verlangt eine innere Abstufung des Lebens. Das Geistesleben, so überzeugten wir uns, kann seiner Substanz nach nur als zeitlos und unwandelbar gelten; wäre es mit dieser Substanz nicht irgend im Menschen zugegen, so könnte es für ihn keine Wahrheit und auch keine Geschichte geistigen Charakters geben. Insofern hat die ältere Denkweise gegenüber der neueren ein gutes Recht. Aber darin ging sie fehl, daß ihr das Geistesleben auch für uns Menschen als fertig gegeben und mit Einem Schlage erreichbar dünkte, auch für uns schien das Ewige eine vollendete Tatsache, nicht eine schwere, immer neu sich gestaltende Aufgabe; menschliche Daseinsform und geistiges Leben wurden hier einander zu nahe gerückt, sie verflossen zu unmittelbar ineinander. So glaubte der Platonismus die Gedankenwelt endgültig abschließen zu können, so gab auch die christliche Kirche das System ihrer Dogmen und Einrichtungen als eine unantastbare Wahrheit für alle Zeiten. Mit solchem Unternehmen aber wurde unvermeidlich der Stand einer besonderen Zeit in bindender Weise festgelegt; das mußte im Lauf der Jahrtausende zu einem immer härteren Drucke werden und einen immer stärkeren Widerspruch hervorrufen, das führte unvermeidlich zu einer Vermenschlichung des Geisteslebens.

Völlig anders stellt sich die Sache, wenn anerkannt wird, daß jener tiefste Grund unseres Wesens der Lebensentfaltung und der eigenen Tätigkeit keineswegs unmittelbar gegenwärtig ist, sondern daß er dafür erst mühsam errungen werden muß, und daß auf diesem Wege die Möglichkeit gefährlicher Irrungen liegt. Was an sich der Zeit überlegen ist, das kann zur vollen Belebung für den Menschen nur durch die Arbeit und durch die Erfahrungen der Zeit gelangen. Damit erscheint eine Notwendigkeit und eine große Bedeutung der Geschichte; sie ist aber dann kein bloßes Dahintreiben ins Weite und kein bloßes Wirken nach außen hin, sondern sie wird ein Suchen und Herausarbeiten des eignen geistigen Wesens, sie trägt in sich ein festes Ziel und wird zu ihm aus allen Abirrungen durch eine innere Notwendigkeit immer wieder zurückgelenkt. Erst bei solcher inneren Überlegenheit gegen die bloße Geschichte läßt sich ein Sinn der Geschichte suchen. Von hier aus erscheinen Ruhe und Bewegung nicht mehr als Gegensätze, sondern als gegenseitig aufeinander angewiesen; je mehr geistiger Charakter herausgearbeitet wird, desto mehr Festigkeit gewinnt das Leben, desto gehaltreicher wird aber zugleich die Bewegung.

So würde die geschichtliche Betrachtung hier keineswegs verlieren, immer aber würde sie nur den zweiten Platz einnehmen, immer würde der Standort des geistigen Lebens nicht innerhalb, sondern über der Geschichte sein; immer wäre der Gewinn eines festen Punktes, eines geistigen Typus, einer beherrschenden Idee die Voraussetzung einer geschichtlichen Bewegung geistiger Art, immer wäre aus der Bewegung heraus auf diesen festen Punkt zurückzugehen und von ihm aus eine Behandlung sub specie aeternitatis auch an der Geschichte zu üben; eine solche Denkweise würde bei der Geschichte inmitten alles Empfangens eine energische Selbsttätigkeit zeigen, sie würde das Streben nicht vornehmlich auf die Zukunft, sondern auf eine gehaltvolle, geistig fundierte Gegenwart richten.

Wie solche Anerkennung einer grundhaften ewigen Ordnung mehr Zusammenhang in die Geschichte bringt, so werden damit auch die besonderen Epochen und Lebensentfaltungen an innerer Einheit gewinnen. Wo zwischen geistiger Substanz und menschlicher Existenzform deutlich geschieden wird, da kann sich ganz wohl durch allen Wandel des menschlichen Lebens, durch wesentliche Verschiebungen von Ansichten und Bestrebungen hindurch ein charakteristischer Grundtypus behaupten. Das allein ist das Entscheidende, ob ein solcher Typus vorliegt und in ihm eine Uroffenbarung des Geisteslebens anerkannt wird. Ist das der Fall, so kann die Entfaltung und Aneignung eine lange, ja unabsehbare Geschichte voller Arbeit und Streit haben, ohne daß darüber ein innerer Zusammenhang verloren geht. Solche Herausarbeitung der geistigen Grundtypen muß das Bild der Geschichte einfacher und übersichtlicher gestalten, als es dem unmittelbaren Eindruck vorliegt, sie wird einer Auflösung in einzelne Vorgänge siegreichen Widerstand leisten. Die Voraussetzung alles solchen Unternehmens ist aber die Anerkennung der Überlegenheit des Geisteslebens gegen das empirisch menschliche Dasein sowie die dadurch bewirkte Vertiefung unseres Wesens; ohne sie ist der bloßen Bewegung und ihrem zerstörenden Relativismus nicht zu entrinnen.

Idealismus und Naturalismus.

In anderer Richtung vermag die vorgetragene Geschichtsauffassung zur Überwindung des Gegensatzes von Idealismus und Naturalismus zu wirken, wie die Gegner in Kürze heißen mögen. Wir sahen diesen Gegensatz in jüngster Zeit eine auffällige Schroffheit annehmen und das Gesamtleben in Unruhe versetzen; die Tatsache aber, daß im Kampfe jede Richtung die andere erfolgreich anzugreifen, nicht aber die eigne Behauptung zu vollem Siege zu bringen vermag, scheint darauf hinzuweisen, daß es sich um verschiedene Seiten der Wirklichkeit handelt, die irgendwie ausgeglichen und miteinander gewürdigt sein wollen. — Der Idealismus vertritt eine Selbständigkeit des Geisteslebens gegenüber der Natur und auch der empirisch menschlichen Lage; er ist in dieser Be-

hauptung unangreifbar, solange nicht auf alle und jede Wahrheit, auf eine gemeinsame Gedankenwelt, auf eine Kultur innerer Art verzichtet wird. Wenn der Naturalismus diese Leistungen von sich aus glaubt aufbringen und dadurch den Idealismus überflüssig machen zu können, so kann das nur geschehen, weil er eine dem Nebeneinander der Erfahrung überlegene und es umfassende Geistes- und Gedankenwelt stillschweigend voraussetzt und die von der Natur gebotenen Größen unvermerkt unter unablässiger Erhöhung dahin überführt; nur so konnte er in überraschend einfacher Weise die Aufgabe gelöst zu haben glauben, die dem anderen so viel Sorge und Mühe machte. In Wahrheit besagt die Preisgebung jenes Grundgedankens des Idealismus nichts anderes als eine innere Auflösung des Geisteslebens und zugleich einer dem bloßen Vorstellungsgetriebe überlegenen Wissenschaft.

Aber solche Notwendigkeit des Grundgedankens des Idealismus deckt keineswegs die besonderen Formen des Idealismus, so auch nicht seine im modernen Leben überwiegende Form. In überschwenglichem Lebensgefühl und in unbegrenzter Schätzung des Menschenwesens glaubte dieser Idealismus aus menschlichgeistiger Tätigkeit unmittelbar ein Reich des Geistes und der Vernunft entwickeln und darin die ganze Wirklichkeit aufnehmen zu können. Das Geistesleben im Menschen erschien dabei als Geistesleben schlechthin, als absolutes Geistesleben, seiner geistigen Art nach schien der Mensch sicher im Mittelpunkt der Dinge zu stehen; vom Kleinmenschlichen glaubte man sich dabei gänzlich befreien, den Widerstand der Außenwelt völlig überwinden zu können. Nun hat die eigene Erfahrung des Lebens stärkste Zweifel an dieser Lösung erzeugt. Das Gefährlichste war dabei nicht, daß die Welt der Erfahrung nicht sofort in das vorgehaltene Schema einging; einen derartigen Widerspruch hätte man ruhig dahinstellen und seine Lösung dem Laufe der Zeit anheimgeben können. Die Hauptsache war, daß die auf jenem Wege erreichte Welt das Geistesleben selbst nicht dauernd befriedigte, ihm mit der Blässe ihrer Grundlinien nicht als volle und wesenhafte Wirklichkeit gelten konnte; bei solcher Gefährdung ihrer inneren Wahrheit drohte sie zu einer bloßen Schattenwelt zu werden. Diese innere Schwäche des Idealismus war es, welche dem Vordringen des Naturalismus die Bahn freimachte; was er an Tatsachen und Methoden in die Bewegung hineinwarf, das gewann namentlich dadurch eine hinreißende Kraft, daß es dem Leben eine größere Wahrhaftigkeit, Nähe und Einfachheit zu geben versprach. Das hat auch der naturalistischen Behandlung der Geschichte so weiten Eingang verschafft.

Einer solchen Lage läßt sich nicht abhelfen durch kritisches Räsonnement, sondern nur durch die Entwicklung eines neuen Idealismus, der fest genug steht, um auch das Entgegengesetzte würdigen und seinen Wahrheitsgehalt sich aneignen zu können. Zu einem solchen Idealismus aber gehört notwendig, daß das Geistesleben deutlicher über alle bloß

menschliche Leistung und auch über alle einzelnen menschlichgeistigen Tätigkeiten hinausgehoben und als die Bildung einer echten, allererst bei sich selbst befindlichen Wirklichkeit verstanden werde. Hat das Geistesleben in dieser Weise eine sichere Stellung gegenüber dem Menschen erlangt, so kann die Besonderheit der menschlichen Lage, es kann die Schwierigkeit und die Langsamkeit einer geistigen Entwicklung unter unseren Verhältnissen, es kann die überwiegende Macht der natürlichen, sinnlichen, materiellen Faktoren im Gebiet der Erfahrung vollauf anerkannt werden. Ja es muß dieser empirische Tatbestand mit voller Unbefangenheit gewürdigt werden, weil nur in Auseinandersetzung mit ihm das Geistesleben für den Menschen seine volle Kraft entfalten kann. Nur dürfen die Bedingungen, unter denen sich für uns geistiges Leben erzeugt, nicht für die schaffenden Kräfte dieses Geisteslebens selbst ausgegeben werden, wie solche Verwechslung von Bedingung und erzeugendem Grunde in der Art des Naturalismus liegt. Die notwendige Folge dieses Verfahrens ist eine Preisgebung alles inneren Antriebs, eine Bindung an fremde und undurchsichtige Ursachen, ein zähes Festhalten der niederen Stufe, eine Ziel- und Sinnlosigkeit der Bewegung, ein Mangel an Selbsttätigkeit und Freudigkeit, mit dem allen eine starke Herabsetzung der Lebensenergie, eine notwendige Wendung zum Pessimismus, wenn anders das Ganze als Ganzes überschaut wird und zugleich der anfängliche Reiz verfliegt, den die Abweisung unwahr oder ungenügend gewordener Gedankenmassen in sich trägt. Der Naturalismus braucht nur streng auf sein eigenes Vermögen beschränkt zu werden, und er wird nicht nur sein geistiges Unvermögen bald an den Tag legen, sondern auch dem Menschen unerträglich werden.

Entsprechend solchen Überzeugungen sind auch bei der Behandlung der Geschichte die beiden Fragen scharf auseinanderzuhalten, wie geistige Inhalte entstehen, geistige Weiterbildungen vor sich gehen, und welche Bedingungen, Vorbereitungen, Umgebungen das in der menschlichen Lage hat, auch wie es innerhalb dieser Lage zur Wirkung gelangt. Es war ein Fehler des alten Idealismus, die zweite Frage als eine bloße Nebensache zu behandeln; leicht sah es so aus, als ob die Schöpfungen vom Himmel fielen, und als ob geistige Inhalte nur irgend im menschlichen Lebenskreise zu erscheinen brauchten, um sofort die Führung zu übernehmen und die Gemüter mit überwältigender Kraft zu gewinnen. Demgegenüber mußte eine neue Betrachtungsweise aufkommen, welche den Widerstand des Menschlichen, die Notwendigkeit einer Auseinandersetzung damit, den weiten Abstand der Durchschnittsverhältnisse von den Forderungen des Geisteslebens voll zur Geltung bringt, von der aus überhaupt die menschliche Welt nicht als ein Reich absoluter Vernunft, sondern als ein Kreis erscheint, innerhalb dessen sich unter härtesten Widerständen und mannigfachen Rückfällen eine gewisse Vernunft mühsam genug emporarbeitet. Von einer philosophischen Konstruktion der Geschichte kann

dann keine Rede sein, das Leben aber gewinnt eine größere Tiefe und Weite, als ihm die Konstruktion zu geben vermochte.

Abschließende Entwicklungen und Erwägungen.

Abschließend möchten wir nur noch einige Konsequenzen erwähnen, welche sich aus der dargelegten Überzeugung für das Bild und die Behandlung der Geschichte ergeben, und welche zugleich jene selbst weiter aufzuhellen vermögen. — Nach unseren Darlegungen kann die Aufgabe der Philosophie der Geschichte keineswegs als einfach erscheinen. Treffen doch in der Geschichte verschiedene Lebensstufen und Betrachtungsweisen zusammen, die jede ihr Recht erhalten müssen. Die Natur reicht tief hinein in das Leben des Menschen, so bleibt ein gutes Stück der Geschichte auch bei ihm Naturgeschichte und will als solche behandelt sein. Wenn aber mit dem Eintreten des Geisteslebens eine neue Art der Geschichte beginnt, so zeigt auch dabei der erste Anblick eine große Mannigfaltigkeit und ein weites Auseinandergehen von Bewegungen. Je mehr die Tätigkeit sich mit der Umgebung verflicht, desto leichter mögen sich ihre Leistungen zu einem sicheren Bestande anhäufen, je mehr das Innere und Persönliche vorantritt, desto strenger verbietet sich eine solche Anhäufung. So erhalten wir von den verschiedenen Lebensgebieten aus verschiedene Durchblicke durch die Geschichte. Einen ständigen Fortschritt zeigen am ehesten die Gebiete der Technik und der exakten Forschung; wo es vor allem auf ein Schaffen mehr persönlicher Art ankommt, wie in der Kunst und der spekulativen Philosophie, da scheint das Leben als Wellenbewegung in einzelnen Höhepunkten zu gipfeln, dazwischen aber stark zu sinken; die Religion endlich zeigt die Neigung, der Geschichte nur die Festhaltung und Nutzung einer schon gesicherten Wahrheit zuzuweisen, ihr Blick ist nicht sowohl vorwärts als rückwärts gekehrt. Wenn die philosophische Betrachtung alle diese Entwicklungen zu überschauen und gegeneinander abzuwägen hat, so wird sie gegenüber der Mannigfaltigkeit an erster Stelle das Ganze des Geisteslebens zu vertreten haben; betrachtet sie das Geistesleben als das Aufsteigen einer neuen Wirklichkeit, so wird ihr Hauptaugenmerk der Aufdeckung von Lebenszusammenhängen, von eigentümlichen Lebenskomplexen in der Geschichte der Menschheit zugewandt sein. Erst in solchen Komplexen und Systemen gewinnt das Geistesleben einen ausgeprägten Charakter, erst hier nimmt es den Kampf um das Ganze der Wirklichkeit auf, erst von ihnen her werden Erfahrungen aus dem Ganzen und Weiterbildungen des Ganzen möglich. Eine solche Bewegung aber ist unbedingt notwendig, weil uns ein Zusammenhang des Geisteslebens nicht von Haus aus umfängt, sondern ein solcher erst mit Hilfe unserer Tätigkeit gewonnen sein will; verschiedene Konzentrationen, so zeigt es die weltgeschichtliche Erfahrung, sind möglich und in Wahrheit vollzogen worden; verschiedene Lebenssysteme, menschlichgeistige Wirklichkeiten haben sich entwickelt, den Menschen umworben und den ganzen Umkreis des Lebens sich zu unterwerfen versucht; diese Versuche stießen zusammen und erkannten dabei ihre Schranke, durch den Kampf

aber wurde das Ganze weitergetrieben. Diese Bewegung und die in ihr stattfindende Eröffnung des Geisteslebens als eines Ganzen zu verfolgen, das muß einer philosophischen Behandlung der Geschichte zur Hauptsache werden. Sie hat gegenüber aller Betätigung nach außen um eine Seele der Geschichte, um ein Beisichselbstsein des Lebens zu kämpfen, sie muß damit auch die Frage nach einem Sinn des Ganzen aufnehmen. Sie kann solche Probleme eines inneren Aufbaus des Geisteslebens nicht behandeln ohne das Unfertige, Unsichere, Irrationale der menschlichen Lage stark zu empfinden. Aber alle solche Erfahrung kann sie nicht in der Überzeugung erschüttern, daß im geschichtlichen Leben etwas Bedeutendes, unserer Willkür Überlegenes vorgeht, daß hier eine neue Art Wirklichkeit an den Menschen kommt, daß eine Bewegung im Gange ist, die an einer Erhöhung des Menschen über das Kleinmenschliche und Durchschnittsmenschliche hinaus arbeitet. Das muß und kann uns genügen.

Ethischer Charakter der Geschichte.

Ein Hauptpunkt ist die energische Verfechtung der menschlichen Tätigkeit in der Geschichte und damit eines ethischen Charakters der Geschichte. Nicht nur durch die naturalistische Denkweise mit ihrem Mechanismus, sondern auch durch die moderne idealistische Entwicklungslehre mit ihrer Verwandlung der Wirklichkeit in eine Evolution der Vernunft wurde jener schwer gefährdet. Denn auch bei ihr wurde der Weltprozeß durch zwingende Notwendigkeiten weitergetrieben, die geistige Kraft überwog und verdrängte die ethische Tat. Nunmehr aber verstärkt sich schon dadurch das ethische Element der Geschichte, d. h. der Geschichte im eigentümlich menschlichen Sinne, daß das Geistesleben nicht in unserer Lage schon unmittelbar wirksam, daß es nicht sowohl „gegeben“ als „aufgegeben“ ist, daß es als ein Ziel vorgehalten wird, das wir anzuerkennen und anzueignen haben. Und zwar kann solche Anerkennung nicht ein für allemal geschehen, sondern das Geistesleben verliert sofort seine Kraft und seine Wahrheit, wenn es nicht immer von neuem unsere Zuwendung erhält, nicht von einer fortlaufenden Tat getragen wird. Insofern ist alles echte Geistesleben in seiner Wurzel ethischer Art.

Aber nicht nur zur prinzipiellen Aneignung des Geisteslebens, sondern auch zu seiner näheren Gestaltung bedarf es unserer eigenen Tat und Entscheidung. Wir stehen einmal nicht von vornherein im Element der Vernunft und werden nicht durch einen sicheren Strom der Wahrheit weitergeführt, sondern wir müssen einen Vernunftcharakter unseres Lebens und die geistige Richtung unseres Weges erst erkämpfen; unsere geistige Wirklichkeit finden wir nicht um uns vor wie die sinnliche, sondern wir haben sie mit Mühe und Arbeit, unter Gefahren und Irrungen erst zu bilden. Härter als aller Kampf nach außen ist der Kampf des Geisteslebens um sich selbst, um seine eigene Gestalt. Wir sahen, wie Lebenskonzentrationen versucht wurden und große Macht gewannen, und wie sie sich schließlich doch in ihrem eigenen Sinne nicht zu halten vermochten, wie das, was ihnen gesicherte Tatsache dünkte, immer wieder in Zweifel

geriet; immer wieder wurden neue Ausgangspunkte ergriffen, immer wieder griff der Kampf in das Ganze und in die letzten Elemente zurück. Es baut sich seiner geistigen Art nach das Leben nicht auf sicherer Grundlage in ruhiger Ansammlung auf, sondern die Grundlage selbst ist immer von neuem wieder zu sichern. Ja, es läßt sich sagen, daß der eigene Verlauf der Geschichte immer mehr alles Selbstverständliche zerstört, immer mehr von dem, was handgreiflich schien, problematisch macht; wir brauchen nur unsere eigene Lage mit der des Altertums zu vergleichen, um das aufs deutlichste zu gewahren. Aber jene Bewegung ist zugleich eine Aufbietung immer größerer Kraft, eine fortschreitende Verwandlung des Lebens und Seins in eigenes Tun des Menschen; immer mehr gestaltet sich seine Wirklichkeit zu seinem eigenen Werke. Eine Steigerung des ethischen Charakters des Ganzen kann das nur besagen, wenn den Begriffen von Tat und Freiheit ein anderer und tieferer Sinn gegeben wird, als die empirisch-psychologische Fassung ihnen beizulegen pflegt; sie müssen auf das Verhalten von Ganzem zu Ganzem übertragen werden. Wie das möglich ist und was das mit sich bringt, das gehört in andere Zusammenhänge, aber eben die Erfahrung des weltgeschichtlichen Lebens mit seinen Bewegungen von Ganzem zu Ganzem dürfte geeignet sein, eine solche Vertiefung der ethischen Grundanschauung zu unterstützen. Wie aber solche Verstärkung des ethischen Elements die Geschichte in ein innerlicheres Verhältnis zum Menschen bringt, wie sie ihre Arbeit in eine geistige Selbsterhaltung verwandelt, das bedarf keiner näheren Ausführung.

Positivität der Geschichte.

Endlich sei darauf hingewiesen, daß das von jener Grundauffassung entworfene Bild der Geschichte durchaus den Charakter der Individualität und Positivität trägt. Schon die eben berührte ethische Art der Geschichte bringt das mit sich, aber auch direkt zeigt sich Punkt für Punkt jener aller Konstruktion aus allgemeinen Begriffen widerstehende Charakter. Das Geistesleben selbst, diese neue Stufe des Weltlebens, erscheint hier keineswegs als etwas Allgemeines und durch die Form der Allgemeinheit Bestimmtes, sondern es bildet eine eigenartige Wirklichkeit, die sich nur als eine Tatsache erfassen, nicht aus irgendwelcher Bewegung der Begriffe ableiten läßt. Ein weiteres Tatsächliche kommt in die Geschichte durch die besondere Natur und Lage des Menschen, aus deren Berührung mit dem Geistesleben sie hervorgeht. Sie ist nicht Entwicklung des Geisteslebens schlechthin, sondern eine besondere Entwicklung für die Art und Lage des Menschen. In dem Näheren ihres Verlaufs aber sind es namentlich die großen Persönlichkeiten, welche die Positivität des Geschehens zur Anschauung bringen. Denn diese Persönlichkeiten sind nun und nimmer ein bloßes Erzeugnis ihrer sozialen Umgebung oder eine bloße Zusammenfassung dessen, was in dieser Umgebung schon vorliegt. Eine solche Auffassung verrät schließlich immer eine Verkennung der charakteristischen und wesentlich neuen Art des

Geisteslebens. Was der Durchschnitt menschlicher Verhältnisse an Geistigem bietet, ist nur ein trübes Gemenge, das weder eine reine Gestalt noch eine bewegende Kraft zu erlangen vermag. Das aber ist das Große am Großen, daß hier die geistige Stufe völliger Selbstzweck, ausschließliche Kraft eines reichbegabten Lebens wird. Indem sie aber das wird, empfängt sie zugleich einen gänzlich individuellen Charakter; es war das Individuelle im Geistigen, die unvergleichliche und unableitbare Einheit, wodurch große Persönlichkeiten am meisten gewirkt, wodurch sie ganzen Zeiten ihren Stempel aufgeprägt haben. Sie wachsen nicht aus den Zeiten hervor, sondern sie ziehen die Zeiten zu sich hinauf. Erst von rückwärts aus angesehen, nachdem durch sie eine Sammlung der Geister, eine Summierung entgegenkommender Kräfte erfolgt war, konnten sie ein bloßer Ausdruck der Zeiten scheinen. So entfällt auch von hier aus die Möglichkeit, die Geschichte in ein allgemeines Schema zu pressen.

Ob sich bei solchen Überzeugungen von einer Philosophie der Geschichte reden läßt, mag bestritten werden. Aber unbedingt verneinen ließe sich die Frage nur aus einer Fassung der Philosophie, die wir unsererseits bestreiten. Eine Philosophie der Geschichte im Sinne einer Konstruktion der Geschichte, der Aufstellung einer durchgehenden Formel, die auch eine Berechnung der Zukunft gestatten müßte, kann es nicht geben; eine philosophische Überzeugung aber, welche ein innerlicheres Verhältnis dieses Gebietes zum Ganzen des Lebens sucht und es von da aus charakteristisch beleuchtet, kann es geben, ja muß es geben, und wir sehen nicht, weshalb einer solchen der Name einer Philosophie der Geschichte versagt sein sollte.

Literatur.

Aus der überreichen Literatur seien hier, als über das ganze Gebiet orientierend, von neueren Werken nur folgende angeführt:

R. Flint, The philosophy of history in Europe. Vol. I. The philosophy of history in France and Germany (1874).

R. Flint, History of the philosophy of history. Historical philosophy in France and French Belgium and Switzerland (1893).

R. Rocholl, Die Philosophie der Geschichte. Darstellung und Kritik der Versuche zu einem Aufbau derselben (1878). (2. Band: Der positive Aufbau [1893])

E. Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie, 3. und 4. Aufl. (1903).

H. Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften (1896 und 1902).

ETHIK.

Von

Friedrich Paulsen.

Einleitung. Von zwei Tatsachen geht das Nachdenken aus, das in der Ethik seinen systematischen Abschluß erreicht: vom Wollen und vom Sollen.

Die Tatsachen und Probleme der Ethik.

Vom Wollen: Alles Wollen ist Streben nach einem Ziel, durch dessen Erreichung der Wille befriedigt wird. Im Menschen erhebt sich der unbewußt zielstrebige Naturwille zum bewußten, zwecksetzenden Vernunftwillen: das erstrebte Ziel und die es verwirklichende Tätigkeit werden, in einigem Umfang wenigstens, in Gedanken vorausgenommen, erwogen und gebilligt. Es erhebt sich die Frage: was ist das *letzte Ziel*, oder, wenn ein erreichtes Willensziel ein Gut genannt wird, was ist *das höchste Gut*, worauf der menschliche Wille seiner Natur nach zuletzt gerichtet ist, das Gut, zu dem alles, was von ihm erstrebt wird, als Teil oder als Mittel sich verhält?

Vom Sollen: Im menschlichen Leben kommt als ein eigentümliches, aufregendes Erlebnis vor das Sollen; unterschieden wie vom Wollen, so auch von dem äußerlich erzwungenen Müssen, hat es die Form, daß der Mensch an sich Anforderungen gestellt weiß und selber stellt: zu unterlassen, worauf seine natürliche Neigung gerichtet ist, zu tun, worauf die Neigung nicht gerichtet ist. Wir nennen diese gefühlte und innerlich anerkannte Verbindlichkeit *Pflicht*. Sie tritt im Bewußtsein regelmäßig in der Form auf, daß sie die Unterordnung des eigenen Willens unter eine *allgemeine Norm* fordert, die *Sitte* oder das *Sittengesetz*. Die Funktion der Bestimmung und Beurteilung des eigenen Wollens und Verhaltens nach dieser Norm heißt das *Gewissen*. Seine Urteile sind Werturteile, sie werden ausgedrückt durch die Prädikate *gut* und *böse*: gut ein Wille, der sich durch die Achtung vor dem Sittengesetz bestimmt ohne Rücksicht auf die natürlichen Neigungen, böse das Gegenteil. Es erheben sich die Fragen: woher stammt das Gesetz? worauf beruht seine Gültigkeit? was ist der Inhalt seiner Forderungen?

Die ausführliche Beantwortung der Frage nach dem höchsten Gut ergibt die *Güterlehre*, der Frage nach dem Sittengesetz die *Pflichten-*

Aufgabe der Ethik.

lehre. Jede vollständige Theorie des sittlichen Lebens wird die beiden Fragen beantworten und also eine Güterlehre sowohl als eine Pflichtenlehre enthalten. Woran sich dann noch die Tugendlehre schließt als die Lehre von den Kräften des Willens, wodurch die Erfüllung der Pflichten, die Erreichung der Güter gesichert wird.

Definition. Eine Begriffserklärung der Ethik wäre hiernach in der Formel gegeben: sie ist die Wissenschaft von den Gütern, die dem Leben absoluten Wert geben, und von den Normen und Kräften des Wollens und Handelns, worauf deren Verwirklichung beruht.

Die Ethik als Güterlehre. Das höchste Gut. I. Die Güterlehre und die Frage nach dem höchsten Gut. Es ist die Frage, von der die Ethik bei den Griechen ausgegangen ist, die Frage, die auch in der Neuzeit die philosophische Reflexion in erster Linie beschäftigt hat. Die herrschende Beantwortung ist hier wie dort die gleiche: das höchste Gut für den Menschen, das, worauf sein Wille zuletzt gerichtet ist, ist ein vollkommenes Menschenleben, d. h. ein Leben, das zur vollen Entfaltung und Betätigung aller menschlichen Anlagen und Kräfte führt, zumeist der höchsten, der geistig-sittlichen Kräfte der vernünftigen Persönlichkeit. Es ist die Antwort, die auch ich für die allein mögliche halte.

Nimmt man die Frage in ihrer allgemeinsten Fassung zum Ausgangspunkt: worauf ist der Wille der Lebewesen überhaupt als auf sein letztes Ziel gerichtet? so wird die Antwort dem Biologen nicht zweifelhaft sein: der Wille jedes Lebewesens, wie er sich in seinen äußeren Betätigungen und in seinen inneren Trieberregungen und Gefühlszuständen darstellt, ist gerichtet auf Leben, bestimmter, auf das Leben seiner Spezies, d. h. auf die Ausübung aller Lebensbetätigungen, die zur Erhaltung und vollen Entfaltung dieses Lebens, und zwar im Eigenleben und im Leben von Nachkommen führen. Alle Organsysteme und ihre Funktionen sehen wir auf dieses Ziel angelegt und gerichtet; das was wir nicht unmittelbar sehen, das innere Wissenssystem mit seinen Trieben und Gefühlen, wird nicht auf ein anderes angelegt und gerichtet sein können.

Was die Biologie von allen Lebewesen ausmacht, wird auch für den Menschen, der aus der Einheit des Lebenden nicht herausgelöst werden kann, vorausgesetzt werden dürfen. Es findet seine Bestätigung durch die empirische Betrachtung: der Wille des Menschen, wie er in seinen Betätigungen und im Selbstbewußtsein sich darstellt, ist von Natur gerichtet auf ein menschliches Leben, d. h. ein Leben, das zur Entwicklung aller menschlichen Kräfte und zu ihrer vollen Betätigung in allen eigentümlich menschlichen Lebensverhältnissen führt. Oder genauer, da menschliches Leben nur in nationaler und historischer Differenzierung vorkommt: auf die Auswirkung des allgemeinen Volkscharakters in individueller Gestalt und das tätige Miterleben und Mitschaffen des geschichtlichen Lebens des eigenen Volkes in allen wesentlichen Beziehungen. Der Grieche will das

Leben eines Griechen, der Athener eines Atheners in sich verwirklichen, will als Jüngling und als Mann, als Krieger und als Bürger an seinem Teil der Stadt Dienste leisten, will als „Schöner und Guter" in ihr leben und gelten, will ihr und ihren Göttern durch sein Leben Ehre machen, wenn es sein muß, auch durch Kampf und Tod; und so will die Frau die ihr eigentümlichen Kräfte in einem voll entwickelten Leben entfalten, will als Mutter der Stadt Kinder ziehen und ihr inneres Leben bauen helfen. Das heißt, so ist es das Normale, denn allerdings kommen Abirrungen, Defekte und Abnormitäten, wie im leiblichen Leben so auch in der sittlichen Willensbildung und Lebensgestaltung, vor: Individuen, die durch krankhafte Entwicklung sinnlicher Triebe die Vollendung des Eigenlebens verfehlen oder durch pathologische Entwicklung des Eigenwillens in ein abnormes Verhältnis zu ihrer geschichtlichen Lebensumgebung geraten und störend oder zerstörend wirken.

Aristoteles hat in seiner Ethik die allgemeinen Begriffe für diese Anschauung gebildet. Jedes Lebewesen will sein Leben, will die Entfaltung und Betätigung der seiner Art eigentümlichen Kräfte in einem vollendeten Leben. Die eigentümliche Begabung des Menschen ist die „Vernunft"; und darum ist er mit seinem Wissen und Willen von Natur auf die Entfaltung und Betätigung dieser höchsten Kraft gerichtet. Ihre zu Tüchtigkeiten entwickelten Anlagen sind die menschlichen Tugenden, die ethischen und die intellektuellen, die Kräfte des vernünftigen Wollens und des vernünftigen Erkennens. Und also ist die volle Betätigung dieser Kräfte in einem vollendeten Leben das, was einem Menschenleben höchsten Wert gibt, sein höchstes Gut. So sagt es das Urteil der anderen, d. h. das Urteil der Einsichtigen, und so wird es durch das gefühlsmäßige Urteil des eigenen Selbst bestätigt: mit vollendeter Befriedigung oder Glückseligkeit wird ein solches Leben empfunden. Da aber ein menschliches Leben nicht in der Isolierung möglich ist, so ist das höchste Gut des Einzelnen gesetzt in dem des umfassenden sozialen Ganzen, dem er angehört, der Stadt oder der Bürgerschaft, als deren Glied er lebt. So mündet die Ethik in die Politik; die Anleitung zur Verwirklichung des vollkommenen Lebens für den Einzelnen erhält ihre notwendige Fortführung und Ergänzung in der Anleitung zur Verwirklichung des vollkommenen Staats, dessen Gut, die vollendet tüchtige und tätige Bürgerschaft, eben damit zum übergeordneten Gut wird. **Aristoteles.**

Hier bleibt die Aristotelische Betrachtung stehen. Die nachfolgende hellenistische Philosophie beginnt sie über die Grenzen der Staaten und Nationalitäten auf die Menschheit zu erweitern. Das Christentum hat dann den Begriff einer Einheit der Menschheit mit der Glut religiöser Empfindung durchdrungen: in der Vorstellung von einem Gottesreich, zu dem alle Menschen ohne Unterschied der Nation, des Standes, des Geschlechts berufen sind, in dem jede einzelne Persönlichkeit die Bedingungen zur vollendeten Lebensentfaltung und der höchsten Seligkeit **Das Christentum.**

findet, hat es dem Begriff vom höchsten Gut die Prägung gegeben, worin er von der sittlichen Bildung der christlichen Völkerwelt unverlierbar angeeignet ist.

Hingewiesen wäre mit dieser Formel auf ein Letztes, über alle anschauliche Vorstellung Hinausliegendes: Gott das ewige und unendliche Gut über allen irdischen und vergänglichen Gütern, in dem alle menschlichen Güter auf ewige Weise gefaßt sind. In Gott leben, das wäre dann die Formel für ein Leben im Sinne des höchsten Guts: die Arbeit für das Reich Gottes auf Erden die Voraussetzung für die Zugehörigkeit zum ewigen Gottesreich. —

Der Hedonismus.

In Form einer Anmerkung füge ich hinzu: der hier gegebenen Bestimmung des höchsten Guts steht eine anders gerichtete gegenüber: die des Hedonismus. Setzt die energistische Auffassung, wenn es gestattet ist, die im obigen angedeutete Richtung, die von der Platonisch-Aristotelischen Philosophie ausgeht, mit diesem Ausdruck zu bezeichnen, in eine objektive Gestaltung menschlichen Wesens und in die dadurch bestimmte Betätigung von Tüchtigkeiten oder Tugenden das höchste Gut, so findet die hedonistische Ethik dasselbe vielmehr in einer subjektiven Gefühlsstimmung, der Lust oder der Befriedigung, wozu sich die Wesensgestaltung und Lebensbetätigung als Mittel verhalte: die Lust allein um ihrer selbst willen erstrebt, Tugend und tüchtige Tätigkeit wertvoll als Mittel zum Zweck.

Kritik der hedonistischen Theorie.

Der Gegensatz dieser Anschauungen ist in der griechischen Philosophie zuerst ausgeprägt worden, neben Plato steht Aristipp, neben der Stoa Epikur; er kehrt in der modernen Ethik wieder, wo der Hedonismus besonders in der englischen Philosophie einheimisch ist, während die energistische Auffassung, in mannigfaltiger Ausprägung, in der kontinentalen Philosophie bis auf diesen Tag das Übergewicht hat. Es ist aber bemerkenswert, daß durch die evolutionistische Biologie, wie die alte Assoziationspsychologie, so die hedonistische Moral auch in der englischen Philosophie zurückgedrängt worden ist: auf Erhaltung und Steigerung des Lebens, nicht auf Mehrung der Lust scheint die Entwicklung, wie schon Darwin bemerkt hat, gerichtet zu sein. Übrigens führt die Analyse der Tatsachen des Bewußtseins, wenn man sie unbefangen nimmt und richtig deutet, ebensowenig auf die hedonistische Theorie, daß die Lust der erstrebte Zweck sei, sondern vielmehr auf die Aristotelische: daß sie als ein unvorhergesehener Nebenerfolg die gelingende, im Sinne der Lebenserhaltung und Lebenssteigerung förderliche Betätigung begleite und kröne. Auf keinen Fall findet ein Berechnen des Lebens in dem Sinne statt, daß zu einem als Zweck vorausgesehenen Maximum von Lust diese und diese Kräfte und Betätigungen des Lebens als Mittel aufgesucht und gewählt würden, im menschlichen Leben ebensowenig als im tierischen; vielmehr wird überall der Wille unmittelbar von einem objektiven und konkreten Inhalt angezogen. — Auch das ist eine Täuschung, daß die hedonistische

Ansicht gegen die energistische dadurch im Vorteil sei, daß sie dem höchsten Gut einen bestimmten Inhalt gebe, während diese nur ein unbestimmtes und allgemeines Schema aufzustellen vermöge. Freilich vermag die energistische Ethik nur mit einem schematischen Begriff das höchste Gut zu bezeichnen, dem Leben selbst oder dem sittlichen Willen die Erfüllung des allgemeinen Schemas mit konkretem Inhalt überlassend. Aber die Lustlehre ist hierin nicht günstiger gestellt: auch die Lust ist ein unbestimmter Allgemeinbegriff; in Wirklichkeit gibt es keine „allgemeine" Lust, sondern nur unendlich mannigfaltige, qualitativ sowohl als quantitativ differenzierte Lustgefühle.

Die Ethik als Pflichtenlehre.

II. Die Pflichtenlehre, das Sittengesetz und das Gewissen. Die zweite Tatsache, von der das Nachdenken über das menschliche Leben und seiner Werte ausgeht, war das Sollen. Man kann auch sagen, die erste; denn ohne Zweifel ist der gefühlte Zwiespalt zwischen Sollen und Wollen, die Unruhe über ein Handeln, das mit dem Gewissen und seiner Forderung in Widerspruch steht, das aufregende Erlebnis, das zuerst die Reflexion über das Gute und Böse hervortreibt.

Hier treten nun folgende Momente hervor: der menschliche Wille ist nicht ein Einfaches und mit sich Einstimmiges, wie der tierische, zwei Willen scheinen in ihm zu sein, die nicht selten miteinander in Streit liegen: ein ursprünglicher, triebhafter, sinnlicher Wille, der durch Gefühle und Begierden bestimmt wird und auf konkrete Einzelerfolge sich richtet, und ein sekundärer, reflektierter Wille, dem es eigen ist, durch allgemeine Normen bestimmt zu werden, und der insofern den Charakter des Vernünftigen, Logischen hat. Und die Forderung an den Menschen, die von andern gestellte und von ihm selbst anerkannte sittliche Forderung ist nun die, daß er im Handeln nicht dem Triebwillen unbedingt folge, sondern ihn der Kontrolle jenes andern Willens höherer Ordnung unterstelle, daß er der Begierde nicht in Widerspruch gegen die sittlichen Normen nachgebe. Damit sind die Fragen gegeben, die von hier aus als die Grundprobleme der Ethik sich darstellen: die Fragen nach der Herkunft und nach dem Grund der Gültigkeit oder der Verbindlichkeit dieser verpflichtenden Normen.

Die Moraltheorie Kants.

Gehen wir aus von der Antwort, welche die Kantische Moralphilosophie auf diese Fragen gibt; wie die Aristotelische durchaus Güterlehre ist, so ist die Kantische durchaus Pflichtenlehre, so sehr, daß sie die Frage nach den Gütern und Zwecken wenigstens zunächst ganz außer Betracht läßt, oder eigentlich sie nur in negativer Absicht streift: der Wille hat nur dann sittlichen Wert, wenn er nicht durch Zwecke, nicht durch die „Materie des Wollens", als welche für ein sinnliches Wesen immer nur die Lust sein könne, sondern allein durch die gesetzliche Norm sich bestimmt. Kant nun beantwortet die Frage nach dem Ursprung und dem Rechtsanspruch des Sittengesetzes mit dem Hinweis auf die Vernunft, das

Vermögen des begrifflichen Denkens oder der logischen Allgemeinheit, im Gegensatz zur Sinnlichkeit, der die Partikularität und Zufälligkeit als Wesenscharakter anhaftet: gut ist ein Handeln, sofern es unter dem Charakter der Allgemeinheit oder Gesetzmäßigkeit geschieht, untersittlich oder unsittlich dagegen, sofern es diesen Charakter ablehnt und bloß partikulärer Trieberregung folgt. Der Rechtsanspruch aber der Vernunftnorm gegenüber der Triebbestimmung ist für Kant im Grunde selbstverständlich: das Sinnliche, so steht ihm ohne weiteres fest, ist die niedere, animalische Seite unseres Wesens, die Vernunft das Höhere, das spezifisch Menschliche. Es ist die Platonisch-Aristotelische Grundanschauung, von der sich auch das Kantische Denken überall leiten läßt; der Gegensatz von Vernunft und Sinnlichkeit als dem Höheren und Niederen gibt seiner ganzen Philosophie die Grundstruktur. So in der theoretischen Philosophie: die Sinnlichkeit liefert bloß die Materie, die Empfindung, der Verstand als gesetzgebendes Vermögen macht daraus erst Erkenntnis. Und ebenso wieder in der praktischen Philosophie: die Sinnlichkeit, Begierden und Neigungen, gibt die Materie des Wollens, die Vernunft als gesetzgebendes Vermögen schafft erst die sittliche Welt, ein einheitliches Reich der Freiheit, wie dort ein Reich der Natur. Hier wie dort sind die Vernunftbestimmungen an ihrer absoluten Allgemeinheit erkennbar, dort als Naturgesetze, hier als Sittengesetze sich darstellend. Und hier wie dort ist das Allgemeine und Gesetzmäßige das spezifisch Menschliche, daher das Höhere und Vornehmere.

Zugleich ist das Vernünftige das dem wirklich Wirklichen und Göttlichen Verwandte. Denn auch bei Kant kommt, wie bei Plato, zu der gleichsam naturhistorischen Vornehmheit der Vernunft die metaphysische: in ihr manifestiert sich das „intelligible" Wesen des Menschen, wie es „an sich selbst" ist (homo noumenon), während die Sinnlichkeit, die Empfindungen und Triebe, der Erscheinungswelt angehören. Und daher kann der Mensch nicht anders als das Sittengesetz oder die Vernunftnorm als das Gesetz seines eigentlichen Wesens achten; seine Menschenwürde beruht darauf, daß er nicht als bloßes Naturwesen, wie die Tiere, den Trieben folgt, sondern als Glied der intelligiblen Welt, als freies Vernunftwesen das Gesetz zum Bestimmungsgrund seines Handelns macht. Und damit mündet auch Kants Moralphilosophie im Religiösen: als Vernunftwesen gehört der Mensch dem Reich der absoluten Wirklichkeit an, worin Gott Gesetzgeber und Oberhaupt ist. Das Sittengesetz, das der Mensch in sich erkennt, ist das eigentliche Weltgesetz, die moralische Ordnung ist die Ordnung der Wirklichkeit an sich, die göttliche Weltordnung selbst.

So die Kantische Moralphilosophie, die, mit mannigfachen Abweichungen im einzelnen, auch heute noch von manchen für die definitive Konstruktion der sittlichen Welt angesehen wird.

Kritik der Kantischen Theorie.

So bereitwillig ich ihr geschichtliches Verdienst anerkenne, so notwendig es war, gegenüber Entartungen der Moral in der Richtung süßlich-

hedonistischer Tugendanpreisung den Begriff der Pflicht und des sittlichen Gesetzes in seiner Strenge wiederherzustellen, so vermag ich mich doch nicht davon zu überzeugen, daß wir in der Kantischen Ethik die vollendete Erkenntnis des Wesens und der Herkunft der Pflicht oder die letzte Begründung der Gültigkeit des Sittengesetzes besitzen. Vielmehr erscheint sie mir in der Hauptsache als eine wissenschaftlich unzulängliche Form der Ethik; sie gehört, ebenso wie das Naturrecht, das ihr Seitenstück bildet, der individualistisch-rationalistischen Denkweise des 18. Jahrhunderts an, die Kant überhaupt nie abgestreift hat. Im 19. Jahrhundert ist die Philosophie und Wissenschaft über diese Betrachtungsweise in allen geisteswissenschaftlichen Disziplinen hinausgegangen, so auch in der Sittenlehre. Durch zwei charakteristische Züge ist die Ethik der Gegenwart, wie von der älteren dogmatisch-theologischen Auffassung, so von der dogmatisch-rationalistischen Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts unterschieden und ihr überlegen: sie ist, während jene unhistorisch und individualistisch war, historisch-genetisch und sozial-teleologisch geworden.

Die Durchführung einer historisch-teleologischen Auffassung im 19. Jahrhundert: 1. in der Rechtsphilosophie.

In der Auffassung des Rechts tritt der Unterschied am klarsten zutage, daher gehe ich von ihr aus. Das 18. Jahrhundert, das Zeitalter des „Naturrechts", war überzeugt, aus der Natur der Vernunft selbst ein System absolut allgemeiner und ewig gültiger Rechtsgrundsätze entwickeln zu können; dieses Vernunft- oder Naturrecht stellte man dem positiven Recht als das höhere, absolut geltende gegenüber und forderte im Namen der Vernunft die Beseitigung ihr widersprechender Rechte, die nur aus Willkür, Gewalt oder Unwissenheit stammende Abirrungen seien. Das 19. Jahrhundert erblickt in dieser „Vernunft" nichts als subjektiv bedingte und keineswegs mit sich selbst einstimmige Reflexionen der Naturrechtsphilosophen über das, was nach dem Ermessen eines jeden Recht sein sollte. Dagegen ist es durch historische Betrachtung auf die Einsicht geführt worden, daß in den geschichtlichen Dingen überall etwas wie eine „objektive Vernunft" als gestaltendes Prinzip immanent wirksam ist. Diese Vernunft, die nicht aus dem subjektiven, reflektierenden Denken der Einzelnen stammt, sondern ihm vorangeht und es möglich macht, dieselbe Vernunft, die in der Schöpfung der Sprache sich betätigt, die in den Instinkten eine primitivere Manifestation hat, hat vor allem auch im Recht, in den staatlichen und sozialen Ordnungen, zweckmäßige, objektiv „vernünftige" Organisationen geschaffen, in denen die geschichtlichen Lebewesen sich selbst erhalten, ähnlich wie die natürlichen Lebewesen durch ihre Organsysteme und ihre Funktionen: wie diese nicht vor sich selbst seiend ihre Organisation ausdenken, sondern sie mit objektiver, aber unbewußter Vernünftigkeit schaffen, so bringen auch jene Gebilde des historischen Lebens ihre Gestalt und ihre Organisation ohne Wissen darum mit innerer teleologischer Notwendigkeit hervor.

Es sind dies die Gedanken, in denen die „historische Rechtsschule" mit der Hegelschen Philosophie übereinstimmt. Der allgemeinen Wissen-

schaft vom Recht, der Rechtsphilosophie, ist damit die Aufgabe gestellt: nicht das Recht zu machen, wie es das alte Naturrecht unternahm, eine unmögliche Sache — das Recht „wächst" organisch als ein Erzeugnis des geschichtlichen Lebens —, sondern es in seiner geschichtlichen Notwendigkeit, das ist in seiner objektiven Vernünftigkeit zu erkennen. Womit denn zugleich jene Vorstellung von einem System allgemeiner und ewig gültiger Rechtsnormen, wie sie das Naturrecht sucht oder zu besitzen meint, hinfällig wird: es gibt nur besonderes, durch die Nationalität, die Lebensumgebung, die Entwicklungsstufe des geschichtlichen Lebens bedingtes Recht. Und ebenso gibt es kein ewig gültiges Recht: alles Recht wandelbar mit den Wandlungen des geschichtlichen Lebens.

Im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts hat diese geschichtliche Betrachtungsweise an der entwicklungsgeschichtlichen Biologie eine neue, allgemeine Unterlage gewonnen: die sozialen Gebilde eine Art Überorganismen über den individuellen Organismen, aus denen sie aufgebaut sind, wie diese selbst wieder aus Elementarorganisationen, den Zellen, bestehen; die Formen des geschichtlichen Lebens daher ein Spezialfall der allgemeinen Entwicklung des Lebens, ihre immanente Zweckmäßigkeit eine expliziertere Form der Zweckmäßigkeit, die allen organischen Bildungen eigen ist; die sozial-teleologische Auffassung und Deutung daher die notwendige Form ihrer wissenschaftlichen Erklärung.

2. in der Moralphilosophie.

Unter denselben Einflüssen, unter denen im 19. Jahrhundert aus dem alten Naturrecht mit seinen starren Normen eine sozial-teleologische Rechtsphilosophie geworden ist, ist nun auch aus der alten rationalistischen Normenmoral eine historisch-genetische und sozial-teleologische Ethik geworden. Sie erscheint zuerst in der Form des spekulativen Evolutionismus des Hegelschen Systems, sodann, in dem letzten Drittel des Jahrhunderts, unter dem Einfluß der neuen biogenetischen Anschauungen in der Gestalt des empirischen Evolutionismus, dessen Bahn durch die Namen Ch. Darwins, H. Spencers, W. Wundts bezeichnet sein mögen. Die Sitte und Sittlichkeit, das System der objektiven Moralität, wird hier ebenso wie das Recht als Erzeugnis und Funktion nicht des Individuums als solchen oder seiner „Vernunft", sondern der den sozialen Bildungen des geschichtlichen Lebens immanenten allgemeinen Vernunft betrachtet; der Einzelne hat, wie an Sprache und Glauben, so an Sitte und Sittlichkeit des sozialen Ganzen teil. Selbstverständlich, das Sittliche als subjektive Willensbestimmtheit gehört dem Einzelleben als solchem an; aber diese subjektive Sittlichkeit ist nicht zu erklären ohne den Rückgang auf die objektive Sittlichkeit, die sich in Sitte und Recht, in den sittlichen Forderungen und Urteilen, Anschauungen und Idealen der Gesamtheit darstellt; das geschichtlich gewordene Volksethos ist die Quelle, woraus alle subjektive Sittlichkeit fließt.

Die Grundbegriffe der Ethik in historisch-teleologischer Auffassung:

Von dieser Grundanschauung aus lassen sich nun die Begriffe der Pflichtenlehre in folgender Weise entwickeln. Die Erscheinung des Sollens

im Gegensatz zum Wollen, jenes Urphänomen des Sittlichen, ist aus dem Verhältnis des Individuums zu dem sozialen Ganzen, des Eigenwillens zum allgemeinen Willen abzuleiten. Es entsteht dann, wenn die Neigungen, z. B. die sinnlichen Naturtriebe, das Handeln im Widerspruch zu den Normen der objektiven Sittlichkeit zu bestimmen streben; mit dem: du sollst nicht! stellt sich dann die Sitte und das geltende sittliche Urteil hemmend der Neigung entgegen, oder ein andermal mit einem: du sollst! antreibend, oder, nach der Tat, mit einem: du hättest sollen oder nicht sollen! mißbilligend und strafend. Das Gewissen, die Funktion, wodurch der Einzelne sein Handeln durch die objektive Sittlichkeit kontrolliert, stellt sich von hier aus dar als das Wissen des Einzelnen um die objektive Sittlichkeit und sein inneres Verhältnis zu ihr. Und die Pflicht ist ihrer Form nach das Gefühl der Verbindlichkeit, immer und überall so zu handeln, wie es durch die objektive Sittlichkeit gefordert wird, ohne Rücksicht auf die zufälligen Neigungen des eigenen Willens; ihrem Inhalt nach ist sie der Inbegriff dessen, was in der Gesamheit als Sitte und Recht gilt und anerkannt wird. **das Gewissen, die Pflicht.**

Sitte und Recht aber, die in ihrer ursprünglichen Einheit die objektive Sittlichkeit ausmachen, führen in historisch-genetischer Betrachtung auf folgenden weiteren Zusammenhang. Sie haben ihrer Form und ihrer Funktion nach im menschlichen Leben eine ähnliche Bedeutung, wie im untermenschlichen die Instinkte. Instinkte sind im Leben der Gattung ausgebildete, durch Vererbung mit der psychophysischen Naturausstattung im Individuum unmittelbar gesetzte Willensbestimmtheiten, die zur Ausführung zweckmäßiger, das Leben der Gattung und des Individuums erhaltender Betätigungen antreiben, ohne daß eine Vorausnahme des Erfolgs durch subjektives Denken stattfindet, auch ohne Wissen um die gattungsmäßige Allgemeinheit der Willensbestimmtheit. Die menschliche Sitte ist von den tierischen Instinkten, die übrigens auch dem menschlichen Leben keineswegs fehlen, dadurch unterschieden, daß der Mensch, dank seinem höher entwickelten Vorstellungsleben, um sie als um die allgemeine Willensbestimmtheit innerhalb des sozialen Ganzen weiß, und daß er, dank seinem höher entwickelten Willkürwillen, zu ihr in einem freieren Verhältnis steht: sie bestimmt seine Betätigung nicht mit der Unmittelbarkeit und Sicherheit des Instinkts, vielmehr steht er ihr mit der Möglichkeit freier Zustimmung oder Abweichung gegenüber. Hingegen ist die Sitte mit dem Instinkt darin gleichartig, daß ihr Träger nicht das Individuum, sondern die Gesamtheit ist, daß sie die Lebensbetätigung im Sinne der Erhaltung der Gesamtheit und des Individuums bestimmt, endlich darin, daß das Individuum von der Bedeutung der Sitte für die Lebenserhaltung keine Erkenntnis hat, sondern sie als absolute oder grundlose Forderung, als „kategorischen Imperativ“ empfindet. **Sitte und Instinkt.**

Das eigentliche Gebiet aber, in dem Sitte und Recht vorzugsweise ihren Ort haben, ist nicht das Einzelleben als solches, sondern das soziale

Leben mit der unendlichen Fülle von Beziehungen, die hier zwischen den Einzelnen stattfinden. Die Regelung der intersubjektiven Beziehungen ist die eigentliche Funktion der objektiven Sittlichkeit. So wird das Verhältnis der Geschlechter zueinander, das im untermenschlichen Leben allein durch Instinkte geregelt wird, beim Menschen nicht dem Instinkt, der freilich als Naturgrundlage des Verhältnisses bleibt, überlassen, sondern unter die Kontrolle der Sitte und des Rechts gestellt; die Formen der Annäherung, der Bewerbung, der Annahme, der Verbindung, dann daran anschließend die Formen des gemeinsamen Hausens und Lebens, die Teilung der Arbeit, das Recht der Frau, alles wird durch die Sitte und zum Teil durch das Recht vorgezeichnet. Dasselbe gilt von dem Verhältnis der Eltern zu den Kindern, der Kinder zu den Eltern und den Erwachsenen überhaupt. Ebenso wird das Verhältnis der Sippen- und der Stammesgenossen zueinander, das Verhalten der Oberen und Unteren gegeneinander, nicht minder aber auch das Verhalten gegen Fremde und gegen Feinde durch Sitte und Recht bestimmt; endlich noch ein wichtiges Gebiet: das Verhalten der Lebenden zu den Toten und, was damit im engsten Zusammenhang steht, das Verhalten gegen die Götter. Der Inhalt dessen, was Sitte und Recht dem Einzelnen in allen diesen Lebensverhältnissen vorschreibt, ist unendlich verschieden, aber nirgends ist der Einzelne seiner eigenen Willkür und Wahl in der Lösung der Lebensaufgaben überlassen; überall ist ihm durch Sitte und Recht der Weg vorgezeichnet, auf dem allein ihre richtige, die „sittliche" Lösung möglich ist.

Teleologische Bedeutung von Sitte und Recht: für das Gesamtleben,

So die Tatsachen. Ihre B e d e u t u n g aber stellt sich einer sozialteleologischen Moralphilosophie so dar. Was zunächst die Leistung der Sitte und des Rechts für die Gesamtheit anlangt, so liegt sie offenbar darin, daß zwischen willkürlich handelnden Wesen Lebensgemeinschaft und Zusammenwirken in festen Sozialverbänden allein durch allgemeine, das Handeln aller bestimmende Normen möglich wird. Indem das Verhalten aller Einzelnen durch Sitten und Rechtsgesetze in ähnlicher Weise wie durch Naturgesetze bestimmt wird, kommt etwas von Naturgesetzmäßigkeit in ihr Leben. Dadurch aber wird Voraussicht und Anpassung, systematisiertes Handeln und regelmäßiges Zusammenwirken überhaupt erst möglich. Wie ein gesichertes Handeln auf die Natur die Naturgesetzmäßigkeit oder wenigstens eine gewisse Regelmäßigkeit im Naturlauf zur Voraussetzung hat, so wird soziales Wirken nur dadurch möglich, daß eine gewisse Gesetzmäßigkeit das willkürliche Handeln der Einzelnen reguliert. Damit ist aber gegeben, daß durch Sitte und Recht ein menschliches Leben überhaupt erst möglich wird: menschlich-geistiges Leben kann nur in der Gemeinschaft zur Entfaltung kommen, der fest geschlossenen Gemeinschaft der miteinander Lebenden und der übergreifenden Gemeinschaft der Generationen im geschichtlichen Lebensprozeß.

für das Einzelleben.

Ist so Sitte und Recht die Bedingung, unter der menschliches Leben überhaupt allein möglich ist, so kann man ihre Bedeutung für das Einzel-

leben noch unter folgenden Gesichtspunkten betrachten. Zunächst haben sie, wie alle befestigten Gewohnheiten, die Wirkung, daß sie das Handeln mechanisieren und damit den Erfolg sichern und steigern: es braucht nun nicht jeder in jedem Fall durch eigene Überlegung und Wahl die Lösung der Lebensaufgabe zu finden; die Bahn ist ihm im ganzen vorgezeichnet, das Handeln schematisiert und dadurch erleichtert und gesichert. Zugleich aber wird das von der Sitte an die Hand gegebene Verhalten im ganzen auch das zweckmäßigste, das unter den vorliegenden Verhältnissen am meisten der Lebenserhaltung des Einzelnen angemessene sein; wie die Instinkte in sich eine Gewähr haben, mit den Lebensbedingungen der Art in Einklang zu sein (lebenzerstörende Instinkte würden das Leben und damit sich selbst vernichten), so auch die Sitten: schlechte, verderbliche, zerstörende Sitten müßten diesen sozialen Verband und damit sich selber vernichten. Man setze, Sitte und Recht, wodurch das Familienleben und die Erziehung geregelt werden, wären mit den Lebensbedingungen des Volkes nicht in Einklang, so müßten sie zu ihrer eigenen Zerstörung führen: schlechte Erziehung müßte das Absterben der geschichtlichen Lebensform, die eben durch die Erziehung erhalten wird, schlechte Ordnung des Verhältnisses der Geschlechter das Aussterben auch der physischen Lebensform zur Folge haben.

Die neue biologische Betrachtung führt also zu demselben Schluß, zu dem Hegel durch seine Betrachtung der Geschichte geführt wurde: das Wirkliche ist vernünftig. Was natürlich Wandlungen nicht ausschließt: ist das Wirkliche selbst ein sich Wandelndes, so wandelt sich mit ihm das Vernünftige; und so mag es auch geschehen, ja wird es regelmäßig geschehen, daß Sitte und Recht, in der Vergangenheit wurzelnd, hinter der Forderung einer neuen Gegenwart zurückbleiben und anpassungsbedürftig sind. Das hindert aber nicht, daß im ganzen und großen die wirkliche Sittlichkeit, wie sie in Sitte und Recht eines sozialen Ganzen ausgeprägt ist, seinen Lebensbedingungen entspricht und also vernünftig ist. Und die Aufgabe der Rechts- und Moralphilosophie wäre dann eben die: diese objektive Vernunft in den Sitten und dem Recht zu erkennen, nicht aber überhaupt erst Vernunft in das Leben hineinzubringen; nicht anders als es die Aufgabe des Physiologen ist, die Vernunft in den Organsystemen und ihren natürlichen Funktionen, oder des Ästhetikers, die Vernunft und innere Zweckmäßigkeit in den Werken der Kunst zu erkennen. **Aufgabe der Moralphilosophie.**

Was erst, nachdem Jahrtausende verflossen,
Die alternde Vernunft erfand,
Lag im Symbol des Schönen und des Großen
Vorausgeoffenbart dem kindlichen Verstand.

Man kann diese Verse Schillers hierherziehen und sagen: was die Menschheit an sittlich Gutem und Schönem ohne Reflexion hervorgebracht hat, das wird von dem Moralphilosophen in das Licht reflektierter Er-

kenntnis gerückt. Hat dieser aber zugleich den Blick für die Gegenwart und den Willen zur Zukunft, so wird er allerdings auch über das Geltende in den sittlich-rechtlichen Anschauungen und Institutionen hinausgehen und der Zukunft den Weg zu weisen sich berufen fühlen, freilich nicht durch Wegwerfung der Vergangenheit und ihres Ertrags, durch das in unserer Zeit berühmt gewordene Verfahren der „Umwertung aller Werte“, sondern durch verständnisvolle Anknüpfung an die Vergangenheit und Pflege der Keime des Zukünftigen, die sie in sich trägt. —

Bedeutung des Gewissens.

Zum Schluß dieser Betrachtung eine Bemerkung über Bedeutung und Leistung des Gewissens. Sie ist mit dem obigen gegeben: für Lebewesen, in denen sich der Naturwille zum willkürlichen Willen erhoben hat, ist es ein schlechthin unentbehrliches Organ. Indem es das Handeln des Einzelnen durch die in der Sitte und dem Recht niedergelegte Erfahrung der Gattung über das Zuträgliche und Verderbliche kontrolliert, schützt es das Leben nach Möglichkeit vor verderblichen Verirrungen der Willkür. Es hält den Einzelnen in der Lösung seiner Lebensaufgaben auf der gebahnten Straße des durch die Jahrtausende Erprobten und hindert ihn ungangbare Wege einzuschlagen. Es hält von störenden Übergriffen und Einbrüchen in das Leben der Umgebung zurück und beugt so verderblichen, Gemeinschaft auflösenden, Leben zerstörenden Konflikten vor. Es erhält den Willen in Harmonie mit sich selbst und in Harmonie mit dem Gesamtwillen: der innere Friede und der Friede mit der Lebensumgebung ist seine Wirkung. Die Gegenprobe bestätigt diese Betrachtung. Der Verlust des Gewissens, als des Organs der Selbstregulierung, wie er im frivolen Libertinismus oder im moralischen Nihilismus stattfindet, oder ein ursprünglicher Mangel an Gewissen, wie er als moralischer Schwach- und Blödsinn vorkommt, hat schwerste Lebensstörungen im Gefolge; er gibt dissoluten Trieben die Herrschaft über das Leben, führt zu Konflikten mit der Umgebung und endet in der Regel mit der Ausstoßung aus der menschlichen Lebensgemeinschaft, nicht selten mit der Wegwerfung eines unwerten Lebens durch Selbstmord.

Ursprung des Gewissens.

Auch der Ursprung des Gewissens ist damit gegeben. Als seine primitive Naturgrundlage wären Instinkte anzusehen; sie scheinen in der Tat an manchem Punkt noch erkennbar durchzuschimmern, so z. B. in der Elternliebe oder in der Eifersucht, wodurch die Ausschließlichkeit des Geschlechtsverhältnisses geschützt wird. Der Ursprung des eigentlichen Gewissens aber liegt in der Entwicklung sozialer Instinkte zu dem reflektierten, um die Sitte wissenden menschlich-geschichtlichen Selbstbewußtsein. Ihre nächste Voraussetzung ist die höher entwickelte Intelligenz, die im Menschen das Selbst und seine Umgebung mit reflektiertem, objektivem Wissen erfaßt. Die Sitte ins Bewußtsein zu erheben und der reflektierten Erkenntnis zuzuführen, sind dann im besonderen folgende Momente wirksam. Zuerst die Erziehung: vom ersten Tage des Lebens an die Nachwachsenden in die Lebensform des Stammes hineinziehend,

beginnt sie bald auch Sitte und Recht der Vorstellung einzuprägen, durch Gebot und Urteil wirkend: so soll man, so darf man es nicht machen, so ist's recht und gut und schön, so dagegen schlecht und häßlich und verabscheuungswert. Die Sprache selbst prägt mit jedem Worte die Urteile ein, die ihr selbst eingeprägt sind: Wortbedeutung und Wertung sind überall in Eins gesetzt: Lüge, Arglist, Feigheit sind mit schlechter, Redlichkeit, Treue, Tapferkeit mit guter Note ausgestattet. Weiter wirkt dann die Erziehung durch die Gesellschaft, indem sie mit Lob und Tadel jeden Schritt jedes ihrer Glieder begleitet, als organisierte bürgerliche Gesellschaft auch durch Zwang und Strafe ihr Urteil einschärft. Endlich aber erhält das Gewissen seine letzte Form durch die Verbindung mit religiösen Vorstellungen: die Götter sind Hüter von Recht und Sitte, sie lieben den, der auf geradem Wege bleibt, und hassen den Frevler, mit Strafen ihn verfolgend, die noch über dies Leben sich hinaus erstrecken. So gewinnen Sitte und Recht eine über menschliche Willkür und Satzung hinausragende transzendente oder kosmische Bedeutung, sie werden zur Grundordnung der Wirklichkeit selbst. Im Gewissen ist der Mensch überzeugt, die tiefste Erkenntnis des Wesens und Sinnes dieser Wirklichkeit selbst zu besitzen; er vernimmt in seiner Stimme die Stimme der ewigen Gerechtigkeit selbst.

Individualisierung des Gewissens.

Damit wird nun aber eine neue und höhere Entwicklung des Gewissens ermöglicht, die Entwicklung eines von der Sitte und der objektiven Sittlichkeit sich losreißenden individuellen Gewissens. Auf höherer Entwicklungsstufe des religiös-sittlichen Lebens tritt es als ein höchst bedeutsames Moment des geschichtlichen Lebens hervor. Alle Emporbildung der Menschheit findet dadurch statt, daß zunächst in einzelnen hochgestimmten Gemütern die Idee einer höheren und reineren Gestaltung des Lebens sich gegen die herrschenden Lebensformen und die geltenden Lebenswerte erhebt. Dieses neue Lebensideal wird nun der Wertmaßstab, wie für das Leben draußen, so für das eigene Handeln. Und damit hätten wir die Form eines individuellen Gewissens, das sich im Gegensatz zu dem allgemeinen Gewissen weiß, aber dadurch an sich nicht irre wird; im Gegenteil, es steigert sich in dem Gegensatz die Gewißheit der besonderen Bestimmung, einer individuellen Mission, die gerade darin besteht, eine „neue Gerechtigkeit" zu predigen und der herrschenden das Ende ihrer Geltung anzukündigen. Der Mut aber zu einem so ungeheuren Unternehmen und die Kraft es durchzuführen, die stammt aus der Gewißheit, nicht im Namen des kleinen, subjektiven, zufälligen Ich, sondern im Namen und Auftrag einer höheren Macht solches zu tun, Gottes Gerechtigkeit gegen Recht und Satzung der Menschen zu verkündigen. Die Predigt Jesu ist das größte Beispiel einer solchen Umprägung der sittlichen Forderungen aus der Idee einer höheren Sittlichkeit, einer göttlichen Gerechtigkeit.

Formalistische und teleologische Ethik.

III. Der Gegensatz der formalistischen und teleologischen Moralphilosophie. Ich will unter diesem Titel von jenem prinzipiellen Gegensatz in der Konstruktion der sittlichen Welt handeln, der durch die ganze Geschichte der Philosophie geht, man kann ihn darstellen als den Gegensatz der Ansichten über die Beziehung, die zwischen den sittlichen Normen und den Zwecken, zwischen den Pflichten und den Gütern stattfindet. Die Entscheidung ist zwar mit dem im vorhergehenden Abschnitt Ausgeführten schon gegeben; da die Frage aber in der Gegenwart wieder im Mittelpunkt der Diskussion steht, so scheint eine etwas ausgeführtere Behandlung angemessen.

Kant Repräsentant der formalistischen Ethik.

Die formalistische Moralphilosophie, wie Kants Metaphysik der Sitten sie vertritt, lehnt eigentlich jeden inneren Zusammenhang zwischen den sittlichen Normen und den Gütern überhaupt ab, vor allem einen Zusammenhang in der Form, daß die Gültigkeit des Sittengesetzes oder die verpflichtende Kraft der Normen auf ihre Beziehung zu Gütern oder zu materialen Zwecken des Willens gegründet wird. Das Sittengesetz, so wird Kant nicht müde zu versichern, gilt unbedingt, die „praktischen" Normen sind „kategorische" Imperative, nicht „hypothetische", wie es die technischen Normen ausnahmslos sind, die immer nur Aussagen darüber enthalten, was man tun müsse, wenn man einen bestimmten Zweck erreichen wolle. Jeder Versuch, die Notwendigkeit der sittlichen Normen aus einem durch das Handeln zu bewirkenden Zweck abzuleiten, führt, so behauptet Kant, zuletzt notwendig auf die Lehre des Epikur, denn „Glückseligkeit" ist der einzig mögliche Zweck des Willens eines sinnlichen Wesens, wie es der Mensch ist. Der „Eudämonismus" aber, so fährt er fort, der die Sittlichkeit zu einem bloßen Mittel für die Befriedigung der Neigungen macht, zerstört sie in ihrer Wurzel; er hebt den Unterschied zwischen gut und böse überhaupt auf, er setzt an die Stelle den Unterschied zwischen klug und unklug. Solche bloße Klugheitsmoral steht aber in unversöhnlichem Widerstreit mit dem unbestochenen sittlichen Urteil; gut und böse sind Handlungen, so sagt es jedem das unbefangene, nicht erst durch sophistische Theorien verwirrte sittliche Bewußtsein, ohne alle Rücksicht auf Wirkungen und Zwecke oder Güter, lediglich durch die Form der Willensbestimmung, durch die Gesinnung, d. h. dadurch, daß der in ihnen sich manifestierende Wille ausschließlich durch die Achtung vor dem Gesetz, ohne alle Rücksicht auf Zwecke und Neigungen, bestimmt ist. Erst hinterher, in der Moraltheologie, die unter dem Titel der „Dialektik" der Kritik der praktischen Vernunft angehängt ist, wird dann ein äußerlicher Zusammenhang zwischen den Normwerten und den Zweckwerten hergestellt; er wird durch den Begriff der „Würdigkeit", glückselig zu sein, vermittelt: die praktische Vernunft kann nicht umhin zu wollen, daß der Tugendhafte, der sich der Glückseligkeit würdig gemacht habe, sie auch erlange; da sie sich aber nicht von selbst als die Wirkung der Tugend einstellt, so springen die bekannten

Postulate in die Lücke: Gott der Vermittler zwischen Tugend und Glückseligkeit.

Im Gegensatz zu dieser Kantischen Auffassung, die übrigens in der gewöhnlichen Vorstellung starke Stützen hat, nimmt die teleologische Moralphilosophie einen inneren Zusammenhang zwischen dem Sittengesetz und dem höchsten Gut, den Normwerten und den Zweckwerten an. Sie behauptet und sucht darzutun, erstens: daß die Befolgung des Sittengesetzes durch willkürlich handelnde Wesen im Sinne der Verwirklichung des „höchsten Guts", seine Mißachtung im Sinne seiner Vernichtung wirkt. Wobei sie denn allerdings mit Aristoteles das höchste Gut in die „Vollkommenheit", nicht aber in die Lust oder Glückseligkeit setzt, wie es Kant für allein zulässig erklärt, die teleologische Ansicht mit der Lustlehre als unlösbar verknüpft darstellend, um sie durch den Widerstand, den das sittliche Bewußtsein dieser entgegensetzt, desto leichter zu überwinden. Sie behauptet zweitens, daß eben auf dieser Beziehung der sittlichen Normen zum höchsten Gut ihre objektive Gültigkeit beruht: das Sittengesetz, wie der Sabbat, um des Lebens, nämlich des vollkommenen Lebens willen, nicht das Leben um des Sittengesetzes willen. Die teleologische Ethik.

Die historisch-evolutionistische Denkweise kann, wie gesagt, ihre Stellung nur auf seiten der teleologischen Auffassung nehmen: sie wird, wie das Recht, so die Sitte aus der Beziehung zu den wesentlichen Gütern des Einzellebens und des Gesamtlebens herleiten und ihre Gültigkeit darauf begründen. Sie wird die nächste Aufgabe der Moralphilosophie gerade darein setzen: die objektive Sittlichkeit sozialteleologisch zu erklären oder zu begründen. Hätten die Sittengebote zum wirklichen menschlichen Leben nicht die Beziehung, Bedingungen seiner inneren Vollendung zu sein, so blieben sie in der Tat etwas so Unerklärliches, wie sie in der Kantischen Moralphilosophie erscheinen, bloße absolute Imperative, die wie eine Stimme aus einer jenseitigen Welt in die Welt des empirisch-geschichtlichen Lebens hineintönen.

Geht man, wie billig, auf Verständigung aus, statt, wie üblich, auf Widerlegung oder Verhöhnung, so ist die erste Forderung: sich deutlich zu machen, was der Gegenstand der Behauptung ist, was nicht. Von den Gegnern der teleologischen Ansicht wird nicht selten mit großer Umständlichkeit widerlegt, was von niemand behauptet wird. Die teleologische Moralphilosophie verwirft nicht alles, was die formalistische behauptet; in der Beschreibung des Sittlichen als eines subjektiven Erlebnisses geht sie mit ihr vollkommen zusammen: es ist so, daß der Einzelne die Pflicht als unbedingte, nicht als eine durch den Zweck bedingte Forderung empfindet; es ist auch so, daß der moralische Wert der Person in der Gesinnung besteht, d. h. in der Form der Willensbestimmtheit: Achtung vor einer als unbedingt verbindlich innerlich anerkannten Norm, dem Sittengesetz. Aber damit ist die Untersuchung des Sittlichen nicht abgeschlossen. Die teleologische Ethik macht nun eben diese Normen selbst Das Recht der formalistischen Ethik,

ihr Mangel und seine Ergänzung durch die teleologische Ethik.

zum Gegenstand einer weiteren Nachforschung. Und hier behauptet sie: erstens, daß diese Normen, wodurch der Einzelne seinen Willen bestimmt, nicht aus seiner „praktischen" Vernunft, d. h. aus der Form des logischen Denkens, sofern es auf das Handeln angewendet wird, herstammen, sondern aus dem objektiven Sittensystem eines sozialen Ganzen, wie es einer anthropologisch-ethnographischen Betrachtung schon aus ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit sich ergibt: was an einem Orte als sittliche Norm anerkannt und streng geachtet wird, die Blutrache z. B. oder die Monogamie, das wird anderswo überhaupt nicht als Pflicht, vielleicht sogar als unsinnig oder verrucht empfunden. Zweitens, daß Recht und Sitte zur Erhaltung des geschichtlichen Lebens in Beziehung stehen, das sie hervorbringt, daß die Institutionen der Familie, des Geschlechtsverbandes, des Staates mit ihren sittlich-rechtlichen Normen Bedingungen für die Erhaltung und Erhöhung des Lebens dieses Verbandes und seiner Glieder sind. Und drittens, daß die objektive Gültigkeit dieser Ordnungen und Normen eben hierauf beruht, daß sie lebenerhaltend wirken, oder vielmehr, daß sie menschliches, geschichtliches, überhaupt geistiges Leben erst möglich machen; die „Heiligkeit" des Rechts und der Sitte, die in der subjektiven Empfindung als eine absolute und grundlose erscheint, stellt sich in der objektiven Betrachtung allerdings als eine bedingte und begründete dar.

Denselben Gedanken können wir, von einem andern Punkt ausgehend, auch mit der Formel aussprechen: Tugenden sind gut oder wertvoll, weil sie im Sinne der Erhaltung und Erhöhung menschlichen Lebens wirken, Laster sind schlecht, weil sie verderbliche Wirkungen haben. Redlichkeit ist gut, weil sie das Vertrauen erhält und befestigt, ohne das es keinen Verkehr und keine Lebensgemeinschaft, also kein menschliches Leben geben kann; dagegen ist Falschheit schlecht, weil sie nicht bloß im einzelnen Fall Unheil und Verwirrung anrichtet, sondern das Vertrauen unter Menschen überhaupt untergräbt. Und so sind Mäßigkeit und Selbstbeherrschung gut, weil sie lebenerhaltend wirken, Unmäßigkeit und Ausschweifung und Zügellosigkeit schlecht, weil sie zunächst das Eigenleben erniedrigen und zerstören, dann aber auch mit zerstörenden Wirkungen in anderes Leben übergreifen und zugleich zur Degeneration des Geschlechts in den Nachkommen führen.

Und also: Handlungsweisen und Willensbeschaffenheiten sind objektiv betrachtet gut oder schlecht um der Wirkung willen, die von ihnen auf das Eigenleben und auf die Lebensumgebung des Handelnden ausgeht. Hätten menschliches Wollen und Handeln überhaupt gar keine Wirkungen, so wäre auch von einer Wertung keine Rede; und hätten Wohlwollen und Redlichkeit die in ihrer Natur liegende Wirkung, störend oder zerstörend auf das Leben zu wirken, harte Selbstsucht aber und Falschheit erhaltend und erhöhend, so würde ihre Wertung die umgekehrte sein.

Subjektive Würdigung der Person und objektive Wertung der Handlung.

Das ist die objektive Seite der Betrachtung. Dabei bleibt, ich wiederhole es nochmals, von ihr relativ unabhängig die andere, die subjektive

Seite. Das Urteil über die Person des Handelnden und ihren moralischen Wert geht zunächst auf die „Gesinnung", d. h. auf das Verhältnis der Willensentscheidung zu dem eigenen sittlichen Urteil. Und hier gilt: ist die Willensentscheidung durch das Bewußtsein der sittlichen Verbindlichkeit herbeigeführt worden, so ist der in der Tat sich manifestierende Wille ein moralischer Wille, was immer für eine Tat es sei und wie über ihren objektiven Wert zu urteilen sein mag. Der Australier, der, um der als unbedingt gültig empfundenen Pflicht der Blutrache zu genügen, den ersten besten aus dem Stamme des Mörders tötet, handelt „sittlich", was immer unser Urteil über die Sitte selbst und ihren Wert sein mag. Oder man nehme ein uns näheres Beispiel, den politischen Mord. Wenn jemand aus hingebender Liebe zu seinem Volke in dem Gefühl der sittlichen Notwendigkeit einen Mann tötet, in dem er einen Unterdrücker des Rechts, einen Verderber der Sittlichkeit, einen Zerstörer der Wohlfahrt seines Volkes zu erblicken nicht umhin kann, so ist er eben damit in Absicht auf seine Gesinnung gerechtfertigt: wer tut was ihm sein Gewissen gebietet, ohne dabei mit Fleisch und Blut zu Rate zu gehen, der handelt formell sittlich, wie immer andere in der Sache urteilen mögen: das eigene Gewissen ist in dieser Absicht die letzte Instanz. Eine andere Sache aber ist das Urteil über den objektiven Wert einer solchen Handlung überhaupt. Hierüber wird entschieden nicht aus der Gesinnung dieses Täters, sondern aus den Wirkungen, die diese Handlungsweise als solche für menschliche Lebensgestaltung hat. Und da wird denn freilich zu sagen sein, daß, allgemein geurteilt, der politische Mord objektiv verwerflich ist, weil die in seiner Natur liegende Wirkung ist: den Zustand des Rechts aufzuheben und den öffentlichen Frieden zu zerstören; er wirft an seinem Teil die menschlichen Dinge in den Zustand des Krieges aller gegen alle zurück. Diese Wirkungsweise des politischen Mordes ist von der guten Meinung des Täters, einen besseren Rechtszustand schaffen zu wollen, nicht abhängig; der vorhandene Rechtszustand mag noch so mangelhaft sein, als ein Anfang des Herausgehens aus dem bloßen Gewaltzustand darf er doch Achtung in Anspruch nehmen.

Es ist von der äußersten Wichtigkeit, über diesen Punkt ins klare zu kommen. Solange man nicht diese beiden Seiten des sittlichen Werturteils unterscheidet und ihre relative Selbständigkeit gegeneinander anerkennt, ist kein Ende jener langen Kontroverse zwischen der formalistischen und der teleologischen Moralphilosophie abzusehen. Die formalistische wird fortfahren, die teleologische als „Erfolgsmoral" zu bekämpfen oder zu verdächtigen: sie mache den Wert des Handelns abhängig nicht von der Gesinnung, sondern von seinem „Erfolge", trotz des lauten Widerspruchs des sittlichen Bewußtseins. Und die teleologische Moral wird gegen diesen Vorwurf hilflos sein, solange sie nicht das Recht der formalistischen Moral in Hinsicht auf die subjekive Beurteilung anerkannt hat. Erst wenn das geschehen ist, darf sie ihrerseits die Anerkennung

der Wahrheit ihrer Auffassung in Hinsicht auf die objektive Beurteilung fordern und erwarten.

Moralität der Gesinnung und Richtigkeit des Handelns.

Wir können die Anschauung, auf die wir geführt worden sind, nunmehr auch so aussprechen. Zum gut handeln gehören zwei Momente, ein subjektives, die gute Gesinnung oder die Gewissenhaftigkeit des Handelnden, und ein objektives, die Richtigkeit des Handelns. Das erste Moment ist allein bestimmt durch die persönliche Überzeugung des Handelnden selbst von der sittlichen Notwendigkeit, so zu handeln. Das andere ist objektiv bestimmt: richtiges Handeln ist das, was in der Richtung auf das höchste Gut, die vollkommene Gestaltung menschlichen Lebens, liegt. Beides zusammen macht erst die sittliche Vollkommenheit; das Rechte tun ohne gute Gesinnung ist bloße Legalität und ohne eigentlich sittlichen Wert; aber ebenso: die bloße gute Gesinnung garantiert noch nicht das rechte Handeln; in „guter Meinung“ sind die ärgsten Übeltaten begangen worden; alle Fanatiker handelten in „guter Meinung“, Robespierre wie Torquemada; und ich zweifle nicht daran, daß unter den politischen Mordtaten aller Zeiten viele wahre Martyrien der Pflicht darstellen. Es muß also zum „guten“ Gewissen auch das „richtige“ Gewissen kommen.

Aufgabe der Ethik: das richtige Handeln bestimmen.

Und nun werden wir sagen: die eigentliche Aufgabe der Moralphilosophie ist die: den Inhalt des „richtig“ bestimmten Gewissens darzulegen und seine praktische Notwendigkeit zu zeigen. Das „gute“ Gewissen ist durch seine bloße Form, die subjektive Überzeugtheit des Handelnden, gegeben und darüber wäre also überhaupt nichts weiter zu sagen. Hätte die Ethik keine andere Aufgabe, als die subjektive Form des Guten und Bösen zu bestimmen, so wäre sie in einer einzigen Zeile zu schreiben. Es hat aber nie eine Ethik sich hierauf beschränkt, auch die Kantische nicht; auch sie bestimmt das Handeln seinem Inhalt nach durch Einzelnormen oder schreibt ihm inhaltliche Pflichten vor: nicht die Unwahrheit zu reden, nicht Deposita zu unterschlagen, für das Glück des Nächsten tätig zu sein oder an der eigenen Vollkommenheit zu arbeiten. Statt aber aus einer inhaltlich bestimmten Idee des höchsten Gutes diese Forderungen abzuleiten, quält sie sich mit seltsamen logischen Künsten zu beweisen, daß jedes Vernunftwesen, ob menschlich oder nicht menschlich, diesen Inhalt des Gewissens haben müsse und einen andern nicht haben könne, weil dieser allein unter der Form der Allgemeinheit setzbar sei, jeder andere aber den inneren Widerspruch in sich trage; behauptet auch, daß über das, was die Pflicht im einzelnen Fall gebiete, niemals jemand in Zweifel sein könne. Welchen Versuchen und Behauptungen die Tatsachen so offenbar Widerstand leisten, daß die Unmöglichkeit, aus der subjektiven Form der Sittlichkeit den objektiven Inhalt abzuleiten, nicht schlagender dargetan werden kann als durch Kants vergebliche Bemühungen.

Dagegen ist es allerdings möglich, auch die subjektive Moralität vom Standpunkt der objektiven Betrachtung, d. h. von der Beziehung zum

höchsten Gut aus als notwendig abzuleiten. „Gewissenhaftigkeit", worin das Wesen der Moralität, von der subjektiven Seite gesehen, besteht, ist objektiv besser als gewissenloses Handeln, weil das Gewissen zunächst bestimmt ist durch Sitte und Recht und insofern, nach der früheren Darlegung, das Handeln im Sinne der Erhaltung des Gesamtlebens und des Eigenlebens reguliert. Und auch formell wird ein überlegter, durch Grundsätze das Handeln bestimmender Wille den Vorzug vor einem bloß durch Triebe und Neigungen bestimmten Willen haben, welcher eigentlich einen Rückfall auf untermenschliche Stufen bedeutet.

Bedeutung und Leistung der Ethik.

Möglichen Bedenken und Einwendungen zu begegnen, füge ich noch das Folgende hinzu. Daß zur Sittlichkeit im subjektiven Sinn nicht die Einsicht in den letzten Zweck erfordert wird, wurde schon bemerkt; sie ist mit dem bloßen Bewußtsein der moralischen Notwendigkeit gegeben, wie immer dieses Bewußtsein zustande kommt, ob in der Form der Unterordnung unter einen kategorischen Imperativ der praktischen Vernunft, oder unter ein göttliches Gebot, vorausgesetzt nur, daß es als ein an sich berechtigtes innerlich anerkannt wird, oder unter eine notwendige Forderung aus dem Gesichtspunkt des höchsten Guts. Wesentlich ist überall nur, daß der Handelnde der innerlich anerkannten Verbindlichkeit gewiß ist. Damit ist übrigens nicht gefordert, daß diese Verbindlichkeit beständig im Bewußtsein sei, gar mit dem Bewußtsein des Gegensatzes zu natürlichen Neigungen; nur in kritischen Fällen wird das so bestimmte Bewußtsein vorhanden sein. Im normalen Verlauf des Lebens wird das Handeln durch nächste bestimmte Zwecke sei es des allgemeinen Berufs oder der besonderen Bestimmung geleitet, und durch die zum Habitus gewordenen Normen der allgemeinen Moral eingeschränkt. Und auch für den Moralphilosophen wird die Sache nicht anders liegen. Auch wer die Gültigkeit von Sitte und Recht auf einen letzten Zweck gründet, reguliert sein Handeln im einzelnen Fall nicht durch Ausrechnung der Wirkung für den letzten Zweck, sondern ebenso wie andere Menschenkinder durch das Gewissen oder durch allgemeine Grundsätze über das, was schön und gut und sittlich notwendig ist. Schon darum nicht, weil jene Rechnung im einzelnen Fall, bei der unberechenbaren Erstreckung aller Wirkungen, niemals rein durchführbar ist: wir sehen wohl im allgemeinen, daß Wahrheit reden und redlich handeln im Sinn der Erhaltung und Befestigung, Lüge und Unredlichkeit im Sinne der Zerstörung menschlicher Lebensverhältnisse zu wirken tendiert, können oft auch diese ihre Wirksamkeit in concreto aufzeigen, aber wir sind nicht imstande, in jedem Fall die Summe aller Wirkungen auszurechnen. Und daher regulieren wir unser Handeln durch allgemeine Maximen, ganz so wie auch der Physiolog ebenso wie die übrigen Menschen seine individuelle Diätetik durch allgemeine Regeln und durch gefühlsmäßige Stimmungen reguliert, nicht aber durch jedesmalige Einzelberechnung ausmacht, ob er heute noch eine Stunde länger schlafen oder arbeiten, noch einen Bissen essen oder

einen Schoppen trinken dürfe. Ist damit der Ethik alle Bedeutung, wenigstens alle praktische Bedeutung für die Lebensleitung abgesprochen? Ich glaube nicht. Zunächst wird die Einsicht in die innere Notwendigkeit längst geübter Praxis, in der Ethik wie in der Physiologie, für ein denkendes Wesen an sich von Wert sein. Sodann aber wird, hier wie dort, auch das praktische Verhalten durch die Einsicht gesichert, gegen schwankende Begierden und Neigungen befestigt, vor allem gegen jene räsonierende Sophistikationen widerstandsfähig gemacht, die als Begleiterscheinung der „Aufklärung", der libertinistischen Aufklärung im Gesamtleben wie im Einzelleben eine so große Gefahr für stetige Lebensführung und sittliche Festigkeit bilden. Solchen Sophistikationen zu begegnen, ist in Griechenland die Wissenschaft der Ethik ursprünglich geschaffen worden. Gegen die These der libertinistischen Aufklärung: recht und unrecht, gut und böse ist bloß durch zufällige Satzung (νομῳ oder θεϲει) bestimmt, stellte Plato und ihm folgend Aristoteles die Einsicht fest: sie sind durch die Natur der Dinge, durch die Natur des Menschen selbst bestimmt: die Sittengesetze sind Naturgesetze des menschlichen Wesens. Es gibt keine Zeit, die nicht ähnliche Sophistikationen hervorbrächte, in der nicht die Verachtung der Moral, der Philistermoral, der Herdenmoral als neueste und großartigste Weisheit, als die eben jetzt gewonnene Einsicht der vornehmen Geister von herrenmäßiger Gesinnung gepredigt würde. Gegen diese vergiftende Sophistik gibt es kein wirksameres Antidoton als die schlichte Einsicht, daß die Moralgesetze wirklich nichts sind, als wissenschaftliche Formulierungen der ursprünglich durch den zielstrebigen Lebenswillen mit unbewußter Zweckmäßigkeit hervorgetriebenen Ordnungen und Normen, in denen menschliches Leben gedeiht und vor Störungen nach Möglichkeit geschützt ist, Naturgesetze also des gesunden Lebens, ganz in demselben Sinn wie die Gebote der medizinischen Diätetik, die nichts aussprechen als die Bedingungen der physischen Gesundheit. Sie stammen nicht aus einer Willkür, weder einer überirdischen noch einer irdisch-gesellschaftlichen, sondern sind der Ausdruck der notwendigen, naturgesetzmäßigen Beziehungen zwischen dem menschlichen Handeln und seinem durch die Natur des menschlichen Wesens gesetzten Ziel: einer zur Vollendung der Humanität im Ganzen und in jedem Einzelnen strebenden Gemeinschaft freier Persönlichkeiten.

Ob den sittlichen Normen absolute Allgemeinheit zukommt?

Endlich berühre ich noch einen Punkt. Die formalistische Moralphilosophie, wenigstens in der Fassung, die Kant ihr gegeben hat, besteht darauf, daß die einzelnen Moralgesetze absolut ausnahmslos geltende Normen sind, so daß ein Zuwiderhandeln gegen eine dieser Normen unter allen Umständen unsittlich ist. Sie kommt dadurch in unlösbare Konflikte nicht bloß mit dem tatsächlichen Verhalten, sondern auch mit dem Urteil des unbestochenen Gewissens, das sich niemals wird einreden lassen, z. B. daß jede bewußt unwahre Aussage unter allen Umständen eine unsittliche und die eigene Menschenwürde vernichtende Handlung sei. Die

teleologische Moralphilosophie ist in der Lage, mit ihren Prinzipien diese Tatsachen begreifen zu können. Für sie gibt es nur eine absolut allgemeine sittliche Norm: niemals gegen das unzweideutige Bewußtsein der sittlichen Notwendigkeit zu handeln. Dagegen sind alle konkreten Normen nicht juristische Gesetze, unter welche die Einzelfälle bloß durch ein logisches Subsumtionsverfahren unterzuordnen wären, sondern allgemeine Regeln nach Art der medizinisch-diätetischen Vorschriften, die Anpassung an die besonderen Verhältnisse zulassen und fordern. Übrigens liegt schließlich auch bei den Rechtsnormen die Sache so, daß sie mit Verstand auf die Besonderheit des Falles angewendet werden wollen und unter Umständen für Ausnahmen eine Notpforte öffnen, so in dem sogenannten Notrecht; kann z. B. eine dringende Gefahr für Leib und Leben nicht ohne einen Übergriff in fremdes Recht abgewendet werden, so weicht die starre Formel und läßt eine Ausnahme zu; die Rechtsordnung erinnert sich dann gleichsam daran, daß sie um des Lebens willen, nicht aber das Leben um der Rechtsordnung willen ist: *jus ars boni et aequi*, ein System von Formeln, mit deren Hilfe in diesem Fall das sachlich Gerechte und Billige zu bestimmen ist. Ganz so die Normen der Moral: nicht starre ausnahmslos geltende Gesetze mit dem Zusatz: *fiat lex, pereat mundus*; sondern Formeln, die das Auffinden des in diesem Fall notwendigen Handelns erleichtern. Wer aus ihnen mit Kant absolut ausnahmslose Gesetze macht, der kommt mit den Tatsachen des sittlichen Lebens in unlösbaren Konflikt; der muß dann sagen: wenn ein Mann, um ein anderes Leben vor unheilbarem Zusammenbruch zu retten oder die Ehre eines Toten vor Schimpf zu bewahren, sich selber belastend die Unwahrheit sagt, so ist das eine „Lüge" und um der bloßen Form willen ganz ebenso zu beurteilen, als wenn er sich auf Kosten eines anderen durch eine Unwahrheit vor Tadel oder Strafe salviert. Ich denke nicht, daß die „Heiligkeit" der Moralgebote durch solche Starrheit gewinnt, so wenig als die Heiligkeit der Rechtsgesetze durch das starre *fiat lex, pereat vita* gewinnen würde. Natürlich bleibt dabei Diskretion geboten oder also ernstliche Selbstprüfung, daß nicht die Sophistik der Begierde oder der Furcht für die Salvation des Gewissens genommen werde.

„Gesinnungs"- und „Erfolgsmoral".

So viel über den Gegensatz zwischen formalistischer und teleologischer Moral. Man sieht, wie ungeeignet oder vielmehr irreführend es ist, sie als „Gesinnungs"- und „Erfolgsmoral" einander gegenüberzustellen. So blind und gottverlassen wird ja wohl keine Ethik sein, daß sie die Gesinnung aus der Würdigung des Handelns überhaupt ausschalten sollte, um allein auf den Erfolg zu sehen: ohne einen selbstbewußten, sich selbst bestimmenden und beurteilenden Willen wäre ja von Handeln und Zurechnung, von Moral und Moralphilosophie überall keine Rede. Hierüber bedarf auch die teleologische Ethik keiner Belehrung. Nur bleibt sie bei der subjektiven Verfassung des Handelnden nicht stehen, sondern beachtet auch die objektive Seite der Sache, die Wirkungen menschlichen

Handelns auf die Lebensgestaltung und Lebenswerte. Und erst hierdurch meint sie ein eigentliches Verständnis der Phänomene des sittlichen Lebens überhaupt zu erreichen, sowohl nach seiten ihrer psychologisch-anthropologischen Konstruktion, als nach seiten ihrer Bedeutung für menschlich-geschichtliches Leben. Die formalistische Moralphilosophie bringt die Ethik um ihre legitime Beziehung zur Wirklichkeit und zum Leben, indem sie entweder an jenen unfruchtbaren Felsen der bloßen Form des „reinen Willens" sie festnagelt, oder versucht auch einen „Inhalt des Willens" zu gewinnen, etwa wie Kant aus der Form als solcher *per fas et nefas* ihn erpressend. Und daher muß für die Ethik die Parole sein, nicht: Zurück zu Kant! sondern: Endlich los von Kant! Wohl gemerkt von Kant, dem Moraltheoretiker; was er als ethische Persönlichkeit oder als Moralprediger bedeutet, ist eine andere Sache.

Verhältnis von gut und wohl, böse und wehe, In Gestalt einer Anmerkung füge ich der prinzipiellen Betrachtung noch dies hinzu. Allgemein sind nach unserer Anschauung gut und wohl, böse und wehe als Ursache und Wirkung verknüpft: gut handeln hat für den Handelnden und seine Umgebung Folgen, die mit Wohlgefühl, böse handeln hat Folgen, die mit Wehgefühl empfunden werden, wobei man denn allerdings nicht bloß auf die nächsten, sondern auch auf die entfernteren Folgen achten, auch nicht übersehen wird, daß es nicht bloß sinnliche, sondern auch seelisch-geistige Wohl- und Wehgefühle gibt. Aber das Gesetz, das gut und wohl, böse und wehe verknüpft, scheint nicht ausnahmslos zu gelten; es gehört zu den aufregendsten Erlebnissen der Menschheit, daß der Weltlauf oft in Widerspruch mit diesem Gesetz, mit der Forderung der Gerechtigkeit zu stehen scheint: daß es dem Schurken, dem Lügner, dem Schmeichler wohlgeht, während der ehrliche Mann, der krumme Wege zu gehen nicht übers Gewissen bringen kann, übel fährt.

Die Tatsache zugegeben, und keine Ethik wird vor ihr die Augen verschließen können, wie sollen wir uns mit ihr abfinden? Man kann zunächst sagen: die Ethik hat es mit Gesetzen zu tun, die nicht den Charakter von Naturgesetzen im strengen Sinn haben, mit empirischen Gesetzen, die ein regelmäßiges, aber nicht ein ausnahmsloses Geschehen formulieren, wie es von den Gesetzen der Biologie überhaupt gilt. Im Leben gilt überhaupt das „gemeiniglich", das ὡς ἐπι το πολυ des Aristoteles. Aber, jener Widerspruch verliert damit nicht seinen Stachel für das Gemüt. Ihn zu beseitigen kann man zwei Wege einschlagen: entweder man behauptet: am letzten Ende geht's doch dem Guten wohl und dem Bösen übel, oder man setzt das gut und wohl, das böse und übel unmittelbar als identisch auch für die Empfindung. Zu jenem Wege neigt die Religion, zu diesem die Philosophie, jene stellt die Sache auf die Ausgleichung in der Zukunft, diese auf die Gleichheit in der Gegenwart.

im Judentum und Christentum, Kein Volk ist durch die Tatsache der anscheinenden Ungerechtigkeit des Weltlaufes stärker aufgeregt worden als das israelitische, dessen moralische Grundstruktur durch die Begriffe Gesetz und Gerechtigkeit

gegeben ist; die pathetische Klage über das Wohlergehen der Gottlosen und das Unglück der Gerechten geht durch seine ganze Literatur; im Hiob steigert sie sich zur Anklage Gottes und seiner Ungerechtigkeit. Die Lösung, auf die sich das Denken, um nicht in Verzweiflung zu fallen, auf diesem Boden immer wieder geführt sieht, ist die: am letzten Ende kommt der Umschlag; der Gottlose stürzt von der Höhe seines durch Frevel erreichten Glückes und der Gerechte wird erhöhet; und zwar in diesem Leben, es gibt kein anderes. Das Christentum hält diese Lösung prinzipiell fest; aber es verlegt den Umschwung in das Jenseits: hier wird in dem Endgericht die gerechte Ausgleichung zwischen moralischem Wert und Lebenslos geschaffen. Allerdings, so muß man hinzufügen: in der wirklichen Empfindung des Christen vollzieht sich die Ausgleichung früher, nicht nur nimmt er in Hoffnung die Seligkeit voraus, sondern er fühlt sich in der Gnade Gottes selig in der Gegenwart, wie immer die äußeren Lebensschicksale und Verhältnisse sein mögen.

in der griechischen Philosophie,

Und damit nähern wir uns der Auflösung des Problems in der griechischen Philosophie, die das menschliche Lebensgefühl unmittelbar auf den sittlichen Wert gründet. Der Gute, der Tüchtige, der Weise ist glückselig in dem Gefühl seines Eigenwertes, der durch die äußeren Schicksale weder gesteigert noch gemindert werden kann; das Sein ist mehr als das Haben und Gelten, das Tun mehr als das Ergehen. Und umgekehrt: der Schlechte, er mag allem entgehen, was als Strafe oder Folge an seine Schlechtigkeit sich heften könnte, aber der Schlechtigkeit selbst und dem Gefühl der eigenen Unwertheit kann er nimmermehr entgehen. Von Plato an ist dies der herrschende Grundzug der griechischen Moralphilosophie: das Glück macht nicht glücklich, sondern der eigene Wert; und da diesen zu steigern im eigenen Willen allein steht, so ist der Mensch Herr seines Geschickes, ein Zwiespalt oder Widerspruch zwischen Würdigkeit und Glückseligkeit kann gar nicht stattfinden. So die Stoa.

in der Philosophie der Neuzeit.

Das Denken der Neuzeit bewegt sich zwischen den Geleisen des griechischen und des christlichen Denkens, bald diesem näher, bald jenem. Bei Philosophen wie Spinoza kehrt die griechische Lösung des Problems wieder: der Weise, der nach der Vernunft lebt, ist im Genuß der absoluten Erkenntnis selig, unabhängig vom Schicksal und frei von den Schwankungen der Affekte; Kant bleibt dagegen der christlichen Auflösung näher, der Tugendhafte kann zwar des Glückes entbehren, doch sieht die praktische Vernunft die Ausgleichung zwischen Würdigkeit und Glückseligkeit, die hier nicht erreicht wird, in einem anderen Leben als notwendig und als gewiß an. Vielleicht liegt in jener stoischen Behauptung eine gewisse Überspannung, der Mensch ist kein reines Vernunftwesen und kann sich nicht dazu machen, wenn auch die Vernunft viel zur Überwindung der Affekte vermag. Und so wird allerdings ein Antrieb lebendig bleiben, mit einer transzendenten Ausgleichung zu rechnen, wie nun immer die Vorstellung sie gestalten mag; als reines ewiges Gefühl

des Eigenwertes, daß nach dem Wegfallen der sinnlichen Seite als einzige Gefühlsbestimmtheit bleibt, oder als Gefühl der bleibenden Wirkungen des Lebens, der guten wie der bösen, oder als Neugestaltung des Lebens in einer Metempsychose, die durch den sittlichen Gewinn dieses Lebens bestimmt wird. Auch Goethe drückt Gedanken dieser Art aus in jenem Gedicht, Symbolum überschrieben, das auch Carlyles Symbolum war:

Hier winden sich Kronen
In ewiger Stille,
Die sollen mit Fülle
Die Tätigen lohnen!
Wir heißen euch hoffen.

Schema einer Tugend- und Pflichtenlehre.

IV. Die Pflichten- und Tugendlehre. Eine Ausführung der Pflichten- und Tugendlehre kann natürlich dieser Umriß einer Prinzipienlehre sich nicht zur Aufgabe machen. Ein Schema mag doch angedeutet sein.

Die Pflichten.

Das System der Pflichten ist aus der Aufgabe zu entwickeln, die dem sittlichen Willen aus der Beziehung zum höchsten Gut erwachsen. Zwei Gruppen lassen sich unterscheiden: individualistische und soziale Pflichten; die ersten entspringen aus den Aufgaben, welche die sittliche Kultur des Eigenlebens stellt, die anderen aus den Aufgaben, die das Leben mit anderen, das Gemeinschaftsleben im engsten und im weitesten Sinn aufgibt.

Die Tugenden.

Die Tugenden sind die einzelnen Seiten des sittlichen Willens oder Charaktertüchtigkeiten, die zur Lösung jener Aufgaben geschickt machen. Auch hier lassen sich dieselben beiden Gruppen unterscheiden: individualistische und soziale Tugenden: jene die sittlichen Kräfte, auf deren Besitz die rechtschaffene Gestaltung des Eigenlebens beruht, diese die Kräfte, die zur Lösung der Aufgaben geschickt machen, die das Gemeinschaftsleben stellt.

Selbstbeherrschung.

Als die allgemeine Grundform der individualistischen Pflichten und Tugenden kann man die Selbstbeherrschung bezeichnen. Als Tugend bedeutet sie die Kraft, durch den vernünftig-sittlichen Willen das Eigenleben im Sinne menschlicher Vollkommenheit zu gestalten, unabhängig von den Naturtrieben und Affekten. In zwei Hauptformen erscheint die Selbstbeherrschung, als Mäßigkeit und Tapferkeit.

Mäßigkeit.

Mäßigkeit (ἐγκράτεια) bedeutet die Widerstandsfähigkeit gegen Lustreize aller Art, besonders die aus der sinnlichen Sphäre stammenden Reize, sofern durch sie dem geistig-sittlichen Leben Beeinträchtigung erwachsen würde.

Tapferkeit.

Tapferkeit ist die gleiche Widerstandsfähigkeit gegen Unlustreize aller Art und die entsprechenden Affektionen der Furcht und Scheu vor Gefahr, Kampf, Leiden, Anstrengung, da, wo das Ertragen und Bestehen durch die wesentlichen Lebensaufgaben gefordert wird.

Wohlwollen.

Die allgemeine Formel, worunter die sozialen Pflichten beschlossen sind, ist durch die Aufgabe gegeben: auf das Leben der Umgebung im

Sinne der Erhaltung und Erhöhung menschlichen Lebens wirken; oder mit der Formel des alten Gebotes: den Nächsten lieben als sich selbst. Als die allgemeine Grundform der sozialen Tugenden kann man demnach bezeichnen das Wohlwollen. An ihm lassen sich wieder zwei Seiten unterscheiden, die mehr negative und die positive: die Gerechtigkeit und die Nächstenliebe. Die Gerechtigkeit erscheint zunächst in der habituellen Selbstbeschränkung in der Verfolgung der eigenen Interessen durch die Rücksicht auf die Interessen der menschlichen Umgebung. Darüber hinaus als Rechtssinn, der überall für Recht und Gerechtigkeit eintritt, der Unrecht nicht bloß nicht tut, sondern, soviel an ihm ist, auch nicht duldet, daß es geschieht. Die Bedeutung des Willens zum Recht, als des Gegengewichtes des Willens zur Macht, ist die Ermöglichung friedlichen Gemeinschaftslebens; Unrecht hat die von seiner Natur unabtrennbare Wirkung, daß es Feindschaft und Krieg hervorruft. Gerechtigkeit.

Die Nächstenliebe ist die habituelle Willensrichtung auf die Erhaltung und Emporhebung fremden Lebens. Sie betätigt sich gegen den Einzelnen, vor allem gegen die nächst verbundenen Einzelnen, darüber hinaus aber gegen alle Welt, soweit der Wirkungskreis reicht, selbst gegen die unvernünftige Kreatur. Sie betätigt sich dann gegen die Gemeinschaften und Verbände, denen der Einzelne angehört, als Gemeinsinn, zu Leistungen und Opfern für das Ganze stets bereit. Ihre Bedeutung besteht darin, daß sie das fremde Leben hebt, das eigene bereichert, und Bande der Zuneigung und des Vertrauens knüpft und stärkt, soweit ihre Wirksamkeit sich erstreckt. Nächstenliebe. Gemeinsinn.

Für eine weitere Ausführung dieser Andeutungen darf ich auf mein System der Ethik verweisen. Hier möchte ich noch mit einem Wort auf die Frage nach dem Verhältnis der Pflichten, die aus der Aufgabe der Erhaltung und Kultur des Eigenlebens erwachsen, zu der Pflicht der Nächstenliebe und der Selbstaufopferung eingehen, wenn man will auf das Kapitel Egoismus und Altruismus. Selbsterhaltung und Hingebung.

Der Selbsterhaltungstrieb ist die Pfahlwurzel des Willens aller Lebewesen. Beim Menschen geht er über das Einzelselbst hinaus: der Mensch ist ein historisch-soziales Lebewesen, er fühlt und weiß sich als Glied eines umfassenden Ganzen; sein Selbstbewußtsein ist eingetaucht in das allgemeine, in das geschichtliche Leben des sozialen Ganzen. Damit gewinnt sein Wille einen neuen erweiterten Inhalt; er will das Leben des Ganzen, er will für das Ganze wirken, er gewinnt für sich den höchsten Lebensinhalt darin, daß er für das Ganze arbeitend, kämpfend, schaffend tätig ist. Diese Tätigkeit für das Ganze kann mit Bewußtsein den größten Kreis umfassen, so ist es bei den schöpferischen Geistern, die ihrer Nation oder der ganzen Menschheit neue Lebensinhalte, neue Lebensordnungen, erhöhte Lebenswerte zuführen; sie hat ihren Ort aber nicht minder im engsten Kreis, im Sorgen und Arbeiten und Schaffen für das Haus, die Familie, die Kinder; welche Tätigkeit denn auch für die Erhaltung des

Ganzen die notwendige Unterlage bildet. Übrigens ist auch von der unmittelbaren und bewußten Hingebung an das Ganze kein Leben ausgeschlossen; im Kriege ist die Gelegenheit zur Einsetzung des eigenen Lebens für die Erhaltung des Ganzen in der greifbarsten Gestalt gegeben.

So vollzieht sich im menschlichen Leben mit innerer Notwendigkeit die Entwicklung und Erweiterung des ursprünglichen, individualistischen Selbsterhaltungstriebes zum Willen zur Selbstbehauptung des sozialen und geschichtlichen Ganzen; er erscheint im einzelnen als Wille zur Hingebung an die objektiven Zwecke des allgemeinen Lebens, bis zur Selbstverleugnung und Selbstaufopferung. Dabei hat der Einzelne nicht das Gefühl eines Verlustes an Eigenwert, sondern vielmehr der Steigerung und Erhöhung des Eigenlebens durch die Erfüllung mit dem großen Gehalt des allgemeinen Lebens, wie es denn auch in Wirklichkeit ist: ohne die Aufnahme des Allgemeinen in das eigene Leben bliebe dieses ein bloß animalischer Naturprozeß. Selbst die Hingabe des natürlichen Lebens für das Leben des Ganzen wird nicht als Verlust, sondern als höchste Lebensbejahung empfunden: es ist die stolzeste Selbsterhaltung der Persönlichkeit, für eine große Sache sterben zu können, und im Moment des Todes sich sagen zu dürfen: *non omnis moriar.*

Das wäre die normale Entwicklung des menschlichen Willens. Zwei Entartungen treten daneben hervor, man kann sie nach dem Aristotelischen Schema als ein Zuwenig und ein Zuviel an sozialer Willensbestimmung konstruieren: die eine die Selbstsucht, die andere die Entselbstung.

Selbstsucht. Unter Selbstsucht verstehen wir die Verengung des Willens auf die kleinen Interessen des isolierten Ich, unter Mißachtung der Interessen der anderen, unter Mißachtung zugleich der Zwecke des Ganzen. Beim Tier mit seinem engen Bewußtsein natürlich, erscheint diese Verengung beim Menschen mit seinem erweiterten Selbstbewußtsein widernatürlich und verkehrt. Und so zeigen es auch die Wirkungen: Selbstsucht wirkt störend oder zerstörend auf das Leben der Umgebung, sofern sie als Ungerechtigkeit und Feindseligkeit sich geltend zu machen nicht umhin kann; Selbstsucht wirkt aber störend und zerstörend auch auf das Einzelleben, sofern sie es von der Teilnahme an dem allgemeinen Leben und seinen großen und dauernden Werten und Zwecken ausschließt: das Leben des Selbstsüchtigen ist notwendig ein armes und verkümmertes Leben, selbst dann, wenn es nicht äußerlich an dem Konflikt mit dem allgemeinen Willen zugrunde geht.

Entselbstung. Das Gegenteil wäre die vollständige Entselbstung: eine Aufgebung des Selbst, die zu seiner Auslöschung durch das Allgemeine führte. In der Tat, auch diese Entartung kommt vor, eine Aufgebung des eigenen Selbst, eine Unterordnung unter das Geltende und Allgemeine, die bis zur Vernichtung des Selbst, bis zur Auslöschung der individuellen Persönlichkeit geht. Sie kommt vor in der Form, daß der Einzelne, unbewußt oder mit bewußtem Willen, sein persönliches Urteil durch das Allgemeine und

Anerkannte bindet und sich so als Gefangenen ausliefert; das ist das Ideal des Mönchstums, vollkommen durchgeführt in der Gesellschaft Jesu, wo der Gehorsam, *sicut cadaver*, als oberste Tugend gefordert und geübt wird. Sie kommt vor, in einer hybriden Form, als bloß äußerliches Geltenlassen des Geltenden, um inneren und äußeren Kämpfen auszuweichen oder auch um selbstische Interessen zu erreichen: im Strebertum erreicht sie ihre vollkommene Entwicklung, hier mit Selbstsucht in praktischer Absicht amalgamiert. Es ist die Gefahr, auf die P. de Lagarde in seinen Deutschen Schriften nicht müde wird hinzuweisen: „allgemeine Bildung" statt persönlicher Überzeugung, das ist die Schwäche der Gegenwart. Und was an Sinn in Nietzsches krankhafter Empörung gegen die „Moral" ist, das ist die Verfolgung dieser Entselbstung durch herdenmäßige Unterordnung unter das Geltende der Meinung und der Gesellschaftsmoral.

Selbstbehauptung.

In der Tat, alles Größte im Menschheitsleben beruht auf der Kraft der Selbstbehauptung der Einzelpersönlichkeit auch gegen das Allgemeine: jede Emporbildung geistig-sittlichen Lebens ist im Kampf gegen das widerstrebende Geltende durchgesetzt worden. Die Preisgebung der eigenen Überzeugung, der eigenen Seele an das Geltende wird mit dem niederziehenden Gefühl der inneren Unwahrhaftigkeit gebüßt; sie führt zur Verarmung des Eigenlebens und zur Stagnation des Gesamtlebens, und in der Erstarrung verliert auch der an sich wertvolle Inhalt die Fähigkeit zu lebendiger Wirkung. Die Kraft der Selbstbehauptung gegen das äußerlich Herrschende, sei es in Gestalt der anerkannten öffentlichen Autoritäten oder der allgemeinen Meinung aller Gebildeten, ist daher, verbunden mit der Fähigkeit der Selbsthingebung an Ideen, die höchste sittliche Tüchtigkeit, auf der alle Gesundheit des Lebens im höheren Sinne beruht. Wobei man denn sich hüten wird, in den Irrtum zu fallen, dem jugendliche Nietzschejünger leicht zu unterliegen scheinen: die eigenwillige Festhaltung allerlei fratzenhafter Einbildungen oder gar die rücksichtslose Durchsetzung sinnlich-selbstsüchtiger Triebe mit Selbstbehauptung in jenem echten Sinn zu verwechseln. Tobsüchtiger Eigensinn ist nicht die Seelenstärke des freien Mannes, sondern gehört zu jener Knechtschaft der Seele, worin Spinoza den Selbstverlust des Menschen als Vernunftwesens setzt.

Notwendige Beziehung zwischen Ethik und Metaphysik.

V. Ethik und Metaphysik. Die ältere Philosophie neigte dazu, die Ethik auf Metaphysik zu gründen, und so galt in der Theologie die Dogmatik als Unterlage und Voraussetzung der Moral. Kant hat das Verhältnis umgekehrt, er macht die Moral zum Fundament der Metaphysik oder also des „praktischen Vernunftglaubens". So berechtigt es ist, die Selbständigkeit der Moral gegenüber der theoretischen Weltansicht zu behaupten, so begründet auch die Lehre vom Primat der praktischen Vernunft ist, so wird doch die Herstellung einer wirklichen Verbindung von Moral und Metaphysik, einer innerlicheren und sachlicheren, als sie in

Kants Postulaten erreicht ist, stets ein Bedürfnis der menschlichen Vernunft bleiben; wie ja denn auch Kant nicht aufgehört hat sie zu suchen, Zeugnis dessen die Kritik der Urteilskraft. Und dies Bedürfnis wird um so dringender, wenn die Moralphilosophie den transzendenten Charakter, der auch bei Kant ihr noch anhaftet, abstreift, und andrerseits die Metaphysik den Anspruch, eine Lehre vom wirklich Wirklichen zu sein, den sie bei Kant fallen läßt, wieder aufnimmt. Eine teleologische Ethik fordert eine teleologische Metaphysik und Naturphilosophie: ist der Mensch und sein Leben, auch sein sittliches Leben, unlösbar in das Leben des Ganzen verflochten, so muß eine Theorie dieses Lebens sich in eine allgemeine Theorie der Wirklichkeit einordnen lassen, oder also ihre eigenen Voraussetzungen in die Natur überhaupt hinein verlängern.

Aristoteles, Hegel.

In der Geschichte der Philosophie tritt überall dieser Zusammenhang zutage. Ich erinnere an Aristoteles und Hegel. „Die Natur schafft nichts ohne Sinn und Zweck“, dieser Grundsatz seiner teleologischen Naturphilosophie erscheint bei Aristoteles auch als der Ausgangspunkt seiner Ethik: die Bestimmung des Menschen muß aus seiner kosmischen Stellung sich ergeben; was ihn auszeichnet unter den Lebewesen, ist die Vernunft; also ist hierauf das Absehen der Natur gerichtet: in der menschlichen Vernunft hat die absolute Vernunft das Organ hervorgebracht, das ihre kosmischen Gedanken noch einmal denkt. In den Spuren des Aristotelischen Denkens gehend, bestimmt die scholastische Philosophie die Erkenntnis Gottes als Bestimmung und höchstes Gut der Menschen. Und in der Hegelschen Philosophie kehrt der Gedanke in der Fassung wieder, daß geistig-sittliches Leben und zuhöchst Philosophie das Ziel der Entwicklung ist: die Selbsterfassung der Idee im Denken, das Denken der Gedanken, die die Wirklichkeit sind, das ist, wie Ziel und Sinn der Wirklichkeit überhaupt, so Bestimmung und höchstes Gut des menschlichen Lebens. Also hier wie dort: das menschliche Leben eingeordnet dem Ganzen und seine Bestimmung in ihm gesetzt und aus ihr begreiflich; die Harmonie von Ethik und Metaphysik der letzte Prüfstein der Wahrheit einer Philosophie.

Leugnung im Materialismus.

Es gibt allerdings eine Philosophie, die gegen diese Forderung sich schlechthin gleichgültig oder ausdrücklich ablehnend verhält, es ist die materialistische; sie isoliert Ethik und Metaphysik vollständig gegeneinander. Nach ihr ist die Wirklichkeit an sich selbst die Wirklichkeit, wie die Physik sie zeigt; sie ist gegen die Kategorien gut und schlecht völlig gleichgültig; die Atome wissen nichts von gut und böse, von wohl und wehe. Aus ihnen entstehen dann allerdings Wesen, die für Lust und Schmerz empfindlich sind, die auch durch die Prädikate gut und böse urteilen, ja wohl gar für Wahrheit und Gerechtigkeit eine unselbstische Teilnahme zeigen und für allgemeine Wohlfahrt und Fortschritte des Menschengeschlechts leidenschaftlich sich erregen. Aber das sind, sagt die Metaphysik, bloß vorübergehende Konstellationen von Atomen, die

mitsamt ihren Ideen von Freiheit und Gerechtigkeit bald wieder in den allgemeinen Wirbel des Naturlaufes hineingerissen werden und verschwinden. Dann ist von gut und böse nicht mehr die Rede, sondern nur noch von Körpern und Bewegungen. Freilich eine Philosophie, so wird man sagen dürfen, die weder für den Verstand noch auch für das Gemüt viel Befriedigendes hat; für jenen nicht: es bleibt ein seltsames Rätsel, wie die unfühlenden Atome durch eine bloße Veränderung der Lage gegeneinander dahin kommen, über sich selber und den Wert ihres Daseins nachzudenken; für dieses nicht: es steht unter der niederdrückenden Gewißheit, mit allen seinen hohen Aspirationen nur ein Augenblickserfolg einer Augenblickskonstellation ziellos von sinnlosen Kräften bewegter Elemente zu sein. Kritik.

In der Tat, bei der materialistischen Philosophie und ihrer Ethik stehen zu bleiben ist auf alle Weise unmöglich; Ethik und Metaphysik revoltieren in gleicher Weise dagegen; die Ethik postuliert die Zusammenstimmung mit der Metaphysik, weil sie keine Bestimmung des Menschen festhalten kann, ohne eine Bestimmung der Wirklichkeit überhaupt zu denken; und umgekehrt, die Metaphysik postuliert die Zusammenstimmung mit der Ethik, weil sie keine Wirklichkeit denken kann, die aus absolut disparaten Wesen besteht, aus gefühllosen und sinnlosen Atomen einerseits, aus fühlenden, wollenden, wertenden Wesen anderseits, die aus jenen entspringen.

Objektiver Idealismus die notwendige Form der Philosophie.

Diese Postulate sind aber allerdings mehr als bloße Zumutungen oder Forderungen eines in theoretischer Absicht grundlosen Glaubens, als welche sie bei Kant zunächst erscheinen. Es sind vielmehr Gedanken, auf welche die Tatsachen von beiden Seiten hinweisen. Von der Physik her: die Zielstrebigkeit, die in den organischen Bildungen und den Betätigungen der Lebewesen sich darstellt, weist auf ein Innenleben hin, das dem aus dem Eigenleben uns bekannten Willen verwandt ist; und die Einheit der körperlichen Welt und des Naturlaufes läßt immer wieder den Gedanken einer universellen Beseelung oder eines Allebens als die glaublichste Interpretation des Universums erscheinen. Dann aber wird das geschichtliche Leben der Menschheit, in das die Geschichte des Lebens auf Erden mündet, als Zielpunkt der Entwicklung notwendig zum Ausgangspunkt für eine auf ein inneres Verständnis ausgehende Deutung des Weltlaufs: die Gesamtbewegung, soweit wir sie denn übersehen, stellt sich dar als bestimmt durch Anziehung von dem Ziel des Menschheitslebens: ein einheitliches Reich geistig-sittlicher Wesen. Ist das menschliche Leben, das einzige Stück der Wirklichkeit, das wir intimer kennen, ein zielstrebiger Prozeß, das Leben des Einzelnen wie das Leben des Ganzen in der Geschichte, aufsteigend von bloß natürlichem zu geistigem Leben, so wird die gesamte Natur, aus der das menschliche Dasein hervorwächst, von hier aus durchleuchtet: das Universum und seine Entwicklung wird ein zielstrebiger Prozeß in der Richtung auf die Selbstdarstellung

in einem geistigen Universum. Der objektive Idealismus der griechischen Philosophie, der in der von Kant ausgehenden spekulativen Philosophie des 19. Jahrhunderts seine Auferstehung gefeiert hat, darf mit dieser allgemeinen Anschauung wohl in Anspruch nehmen, die Tatsachen, die Natur und Geschichte uns an die Hand geben, in einer großen Synthese zur notwendigen Einheit zusammengebogen zu haben.

Und nun werden wir sagen: daß die Sittengesetze sich als die Naturgesetze des menschlichen Lebens erweisen, Naturgesetze in dem Sinne, daß ihre Befolgung zur Erhaltung und Erhöhung, ihre Mißachtung zur Vernichtung zunächst des geistigen, zuletzt auch des physischen Lebens führt, ist die eigentlich kardinale Tatsache, an der die Weltanschauung zu orientieren ist. In dem sittlichen Willen haben wir den tiefsten und eigentlichsten Ausdruck des Wesens der Wirklichkeit überhaupt; die Wirklichkeit als Einheit gedacht, hat die Form eines allwaltenden heiligen Willens, in dem die höchsten Lebensgüter auch unseres Lebens unverlierbare Wirklichkeit haben.

Einschränkung. Freilich werden wir dann gleich hinzufügen, daß wir diesen letzten Einheitspunkt des Guten und des Wirklichen, wir nennen ihn Gott, nicht mit der Anschauung oder mit adäquater Erkenntnis, sondern nur mit dem schematischen Begriff erreichen. Die spekulative Philosophie überschätzte die Bedeutung ihrer Gedanken, wenn sie darin nicht letzte Versuche des Menschengeistes, sich von seinem peripherischen Standort über Leben und Wirklichkeit Rechenschaft zu geben, sondern das absolute Zu-sich-selbstkommen des Weltgeistes erblickte. Kant schätzte doch die menschlichen Erkenntniskräfte wahrer, wenn er sie nicht zulänglich fand zur Darstellung der Wirklichkeit, wie sie an und für sich selbst ist. Mag die Allwirklichkeit die Form eines geistigen Lebens haben, so ist doch unser an die Data der uns gegebenen Anschauung gebundenes Denken nicht imstande, den unendlichen Inhalt dieses Lebens darzustellen oder auszuschöpfen. Nur mit symbolischen Ausdrücken können wir sein Wesen in Beziehung auf unser Wesen bestimmen, ein symbolischer Anthropomorphismus demnach die notwendige Form des menschlichen Gottesglaubens. Und ebensowenig sind wir imstande, die Formen und Gesetze der Natur oder den Gang der Geschichte aus den absoluten Zweckgedanken abzuleiten oder als notwendige Mittel und Wege zur Realisierung des höchsten Gutes darzustellen. Auch hier kommen wir nicht über schematische Umrisse hinaus. Und so bleibt der Glaube, daß die Wirklichkeit um des Guten willen sei, zuletzt doch mehr ein im Willen ruhender Glaube, oder mit Kant ein Postulat der praktischen Vernunft, als eine theoretische Einsicht.

Literatur.

Eine weitere Ausführung dieser Gedanken, ebenso eingehendere historische und literarische Orientierung findet der Leser in meinem System der Ethik, mit einem Umriß der Staats- und Gesellschaftslehre, 2 Bände, 7. und 8. Aufl. (1906). Als Werke verwandter Richtung nenne ich WILH. WUNDT, Ethik, 3. Aufl. (1903); HERB. SPENCER, Principles of Morality, deutsch von B. Vetter.

Ihren Ursprung hat die energistisch-teleologische Ethik in der griechischen Philosophie, ihre erste systematische Darstellung in den 10 Büchern der Nikomachischen Ethik des Aristoteles, die daher ihre Bedeutung bis auf diesen Tag bewahrt. Die formalistische Gesetzesmoral hat ihren Ursprung in der religiösen Moral, für unser Kulturgebiet in dem mosaischen Dekalog. Die wirksamste systematische Darstellung dieses Standpunktes in der philosophischen Ethik hat Kant gegeben in der Grundlegung zu einer Metaphysik der Sitten und der Kritik der praktischen Vernunft. Um zur Klarheit über die Prinzipien der Ethik zu gelangen, gibt es daher auch heute noch keinen kürzeren Weg als das Studium der Aristotelischen und Kantischen Moralphilosophie.

PÄDAGOGIK.

VON

WILHELM MÜNCH.

Werden pädagogischer Wissenschaft.

Einleitung. Ob und in welchem Maße die Pädagogik den Charakter einer Wissenschaft gewonnen habe oder gewinnen könne, darüber herrschen bis jetzt sehr geteilte Meinungen, und starke Zweifel oder bestimmte Ablehnung kommen immer wieder zum Ausdruck; mitunter werden sie durch tatsächlich zu weit gespannte Ansprüche hervorgerufen. Selbstverständlich hat sie auf den Weg zu jenem Charakter nur sehr allmählich kommen können. Zunächst haben aus Erfahrungen sich Lehren gebildet; überall, wo eine volkstümliche Spruchweisheit angetroffen wird, findet sich wohl auch das Gebiet der Kindererziehung mit berührt; einige Stücke aus Jesus Sirach (bes. Kap. 30) können als Beispiel dienen. Mit der Zeit versucht man Zusammenstellungen zu einer Art von geschlossenem Ganzen, wobei aber Allgemeingültigkeit, Vollständigkeit oder strenger Zusammenhang noch fern bleiben. Ein solcher Versuch liegt noch in der unter Plutarchs Namen gehenden Schrift über Kindererziehung vor. Ist der Beginn und das erste Stadium mancher andern Wissenschaften nicht minder unscheinbar gewesen, die seitdem zu vollster Organisation und höchstem Ansehen gekommen sind, so hat dem Ansehen der Erziehungswissenschaft immer im Wege gestanden, daß bei diesem Erkenntnisgebiet von Geheimnisvollem, schwer zu Entdeckendem und zu Verfolgendem nicht die Rede sein kann oder doch nicht zu sein scheint, und zudem, daß alle Lehre hier doch nicht ausreichen will für die unendliche Mannigfaltigkeit des Wirklichen und des Individuellen. Auch hat man wirklich oft geglaubt allgemein geltende Wahrheit darzubieten, wo doch die bestimmten Anschauungen einer Zeitperiode oder Kulturstufe zum Ausdruck kamen. Am meisten Respekt hat pädagogisches Denken sich im allgemeinen da erworben, wo es als lebhafter Protest gegen herrschende Erziehungsweise auftrat, und in der Geschichte der Pädagogik bilden solche Proteste gegen erstarrte Gewöhnung oder verirrte Auffassung eine Reihe von Marksteinen. Manche derselben erheben sich über die Kritik des Bestehenden hinaus zu zusammenhängenden Vorschlägen, zu positiver Theorie. Wirk-

lich unabhängig von praktisch-polemischem Anlaß sind Lehrsysteme der Erziehungswissenschaft wesentlich erst mit dem Beginn des 19. Jahrhunderts entstanden. Dazu trieb damals das die Besten beseelende Ideal einer Bildung zu neuer, vollerer, höherer Menschlichkeit (Humanität), zugleich aber das Bedürfnis, die Festigkeit eines philosophischen Systems wie des Kantschen auf benachbarte Gebiete des Denkens zu übertragen; und noch anderes wirkte mit. Jedenfalls schwebte selbst dem träumend suchenden Pestalozzi eigentlich ein unfehlbares System der Menschenbildung als Ziel vor; der junge Herbart versuchte (1806) ein solches, wenn auch tatsächlich im Hinblick auf eine begrenzte Sphäre, wirklich hinzustellen; aber die ungefähr gleichzeitigen Versuche einer theoretischen Gesamtorganisation sind zahlreich, und eine lange Reihe fernerer folgt durch das 19. Jahrhundert hindurch. Deutschland ward, durch dieses Durchdenken der Erziehungsaufgabe wie durch energische Organisation des öffentlichen Erziehungswesens, für geraume Zeit auf pädagogischem Gebiet das führende Land. Doch in keinem Kulturland können nun die Fragen dieses Gebietes ruhen, die der grundlegenden Erkenntnis wie die der organisatorischen Einrichtung und der technischen Durchführung.

Verhältnis zu Psychologie und Ethik.

Das ideale Verhältnis wäre, daß alle Organisation des Erziehungsgeschäfts und alle Maßnahmen der Durchführung sich auf der Unterlage der gewonnenen vollkommensten Erkenntnis aufbauten; und oft genug hat man geglaubt, das Ganze in dieser Weise sicher hingezeichnet zu haben. Die Erziehung auf die Psychologie zu gründen wie den Landbau auf die Agrikulturchemie, das mochte das einzig gesunde und schließlich auch mit Notwendigkeit erreichbare Ziel scheinen. Eine geraume Zeit hindurch hat ein ansehnlicher Teil der deutschen Pädagogen geglaubt, bei Herbart eine Erziehungs- und Unterrichtslehre von unanfechtbar wissenschaftlichem Charakter zu finden, und sich gewöhnt, dessen Pädagogik als „die wissenschaftliche“ schlechthin zu bezeichnen. Aber wie Herbarts im Hintergrunde seiner Pädagogik ruhende Psychologie ihr einst erhebliches Ansehen wesentlich hat verlieren müssen, so verlangt namentlich die Gegenwart überhaupt eine ganz andere Zuverlässigkeit der psychologischen Unterlage als jene wesentlich spekulative. Und seitdem die Psychologie sich ihrerseits eng an die Physiologie zu halten begonnen hat, sich möglichst den exakten Wissenschaften anzuschließen trachtet, scheint auch für die Normierung der Pädagogik erst die rechte Möglichkeit gefunden.

Indes auch im günstigsten Falle kann an psychologischer Erkenntnis die Pädagogik ihren Halt doch erst nach einer Seite gewinnen, und sie bedarf eines ferneren zur Bestimmung ihrer Ziele. Daß zu diesem Behuf der Psychologie die Ethik gegenüberzutreten habe und die Pädagogik also mit solchem zwiefachen Anschluß ihre feste Stellung unter den Wissenschaften besitze, will sehr einleuchtend erscheinen. Allein wie trotz allem Hinstreben zum Exakten die psychologischen Systeme auch heutigentags tiefgehende Verschiedenheit nicht verleugnen, so liegt doch

auch ein unangefochtenes ethisches System nicht vor; wird man vielleicht noch ziemlich allgemein bereit sein, die christliche Ethik als die bestimmende anzuerkennen, so hat selbst diese eine Mannigfaltigkeit verschiedener Fassungen weder im Laufe der Zeiten ausgeschlossen noch in der Gegenwart überwunden. Doch in Wirklichkeit ist es auch nicht die Ethik, welche schlechthin das Ziel der Erziehung bestimmt; es sprechen vielmehr kulturelle Gesichtspunkte und praktische Lebenszwecke mit. Und jene exakten Feststellungen der Psychologie gelten vorläufig im wesentlichen den elementarsten oder nur peripherischen Gebieten des Seelenlebens, während die aus der älteren „empirischen" oder „rationalen" Psychologie abgeleiteten Normen für die lebendige pädagogische Aufgabe immer viel zu sehr im allgemeinen bleiben mußten. Gegenüber dieser Unzulänglichkeit der unteren und der oberen Stützen aber verfügt die Erziehungswissenschaft über eine Fülle von Beobachtungen und Erfahrungen, die allerdings nicht bloß zu verarbeiten, sondern auch immer zu ergänzen und zu erneuern ihr obliegt, und deren rechte Verwendung innerhalb der Erziehung selbst immer gewisse persönliche Eigenschaften der Erziehenden voraussetzt, wie unterscheidenden Blick und Gefühl für Eigenart, feinsinniges Menschenverständnis, unmittelbar wirkenden Takt, oder als schlichten und doch echten Ersatz dafür eine innige persönliche Verbindung zwischen Erzieher und Zögling.

Wissenschaftlicher Charakter und vielseitige Beziehungen.

Somit überwiegt bei der Pädagogik allerdings der Charakter der Kunstlehre entschieden denjenigen der theoretischen Wissenschaft. Nicht als ob sie diesen Charakter der Kunstlehre in demselben Sinne hätte, wie eine solche etwa der bildenden Kunst zur Seite gestellt oder vielmehr aus ihr gewonnen wird: denn da kann Kunstlehre auf die künstlerischen Leistungen selbst einen tiefgehenden Einfluß nicht gewinnen, und die Kunstbetätigung selbst mag jede Herrschaft der Lehre über sie ablehnen. Ist auch bei schätzenswerter pädagogischer Betätigung das unmittelbar Persönliche sehr viel und vielleicht im letzten Sinne das über den Wert am meisten Entscheidende, so ist andrerseits bestimmte Erwägung und zusammenhängende Betrachtung hier kaum entbehrlich, und nicht wenige der pädagogischen Sätze lassen sich auch mit bindender Gewißheit aus allgemeinen Prinzipien ableiten. Es entsteht ein System pädagogischer Wahrheiten, wenn dasselbe auch (übrigens ähnlich anderen wissenschaftlichen Systemen) im einzelnen den Zweifeln, der Kritik, der Anfechtung ausgesetzt bleibt, wenn es verschiedene Systeme zu gleicher Zeit geben oder ein solches von heute durch ein anderes morgen abgelöst werden kann. Besteht doch der wissenschaftliche Charakter überhaupt weniger in dem fest Gewonnenen und Übernommenen als in der Gewissenhaftigkeit der fortgesetzten Beobachtung und dem Hinstreben zu immer zuverlässigerer Erkenntnis der Zusammenhänge. Wenn nun die Pädagogik wohl als „Kunstlehre zur Ethik" mit der Politik zusammengestellt worden ist, so steht diese letztere freilich vor den Augen aller Welt sehr viel

großzügiger und vornehmer; sie wird als ungleich verantwortungsvoller empfunden und bleibt verhältnismäßig wenigen Individuen vorbehalten: von minderem Verantwortlichkeitsbewußtsein aber sollte die erstere nicht getragen sein. Und ihrer ungeheuren Bedeutung sind sich gerade auch die einsichtsvollsten Staatsmänner immer wieder bewußt geworden, wie doch auch sonst eine Anzahl der bedeutendsten Geister aus allen Zeiten ihr Sinnen und Suchen den Problemen der Erziehung zugewandt haben: neben den politischen Organisatoren Vertreter der Religionen, dazu Philosophen strenger Observanz und frei philosophierende Köpfe, Idealisten und nüchterne Denker, Optimisten und Pessimisten, kühne Weltverbesserer und sinnende Poeten, Menschenfreunde, Kulturfreunde, Wissenschaftsfreunde und natürlich manche auch schlechtweg und unmittelbar als Pädagogen. Dabei könnte eine zusammenhängende Evolution pädagogischen Denkens, da die Erziehung es mit einem so universellen und flüssigen Gebiete zu tun hat, nur höchstens in dem Maße erwartet werden, wie sie von der menschlichen Gesamtkultur gelten kann, wo denn Gegensatz und Kampf, Erstarrung und Durchbruch, Rückwendung und Abirrung nicht fehlen. Selbstverständlich finden ihren Niederschlag in den pädagogischen Anschauungen auch die verschiedenen Volkscharaktere vergangener und gegenwärtiger Zeiten, ferner die allgemeinen Strömungen der Jahrhunderte, die Tendenzen der sich folgenden Geschlechter, und neben den neuen die überlebenden älteren.

I. Geschichtlicher Rückblick. Noch tönt aus dem griechischen Altertum zu uns herüber die Stimme Platos, der in seinen Büchern vom Staat und von den Gesetzen kühne Pläne hinzeichnet von einer Organisation des staatlichen Gesamtlebens unter großen erzieherischen Gesichtspunkten, dabei das nationale Ideal eines Gleichgewichts zwischen gymnastischer und musischer Bildung — nur in um so abgeklärterer Gestalt — festhält, auch dem nationalen Geist in der Geringschätzung der gesamten mit praktischer Lebensarbeit beschäftigten Bevölkerungsschicht seinen Tribut zahlt, um andrerseits doch ganz auf eigenen Gedanken ruhend als Forderungen zu erheben: Erziehung aller Kinder von Staats wegen, gleichartige Ausbildung aller oberhalb der arbeitenden Schicht Geborenen zu tugendhaftem Fühlen und Können, nicht zum mindesten durch die sorgsamste Behütung vor jedem Luftzug verkehrter Gesinnungen, ferner Sichtung der Intelligenzen und Übertragung aller leitenden Tätigkeit an die der höchsten (d. h. philosophischen) Geistesbildung Gewürdigten. Altertum und Mittelalter.

Noch genießt auch des römischen Rhetorikers Quintilian inhaltreiches Buch von der Ausbildung zum Redner (das bedeutet zur höchsten Stufe geistig-persönlicher Bildung) Ansehen genug, um in manchen Punkten gern befragt zu werden, nachdem es zur Zeit der Humanisten als fruchtbarste Autorität und Quelle der Bildungsweisheit gegolten hat und genützt worden ist. Den Geist altrömischer Erziehung, der nur schlichte Erziehungs-

ziele umfaßte, Autorität und Männlichkeit vor allem schätzend und pflegend, läßt jene Bildungslehre nicht mehr erkennen, es sei denn in dem einen Punkte, daß auch bei der Heranbildung des Einzelnen immer der möglichste Erfolg im Leben als letztes Ziel vorschwebt.

Das Urchristentum brachte keine komplizierte Lehre der Jugenderziehung hervor. In eine neue und im Innersten anfassende Zucht fühlten nun die Erwachsenen sich genommen; die Ethik des Neuen Testamentes schließt die tiefgreifendsten pädagogischen Normen mit ein. Aber ebenso wird in die engen und starren Bahnen, in welche alsdann in den langen Jahrhunderten des Mittelalters die Religion selbst gebannt erscheint, naturgemäß auch die Erziehung mit hineingezogen: mönchisch-klerikale Lebensideale herrschen auch über die Region des Klerus hinaus. Ein Vincent von Beauvais konnte um 1250 in seinem zunächst für die Kinder des Königs von Frankreich bestimmten universalen Bildungswerke sieben Stufen des vollkommenen Gehorsams aufführen und anempfehlen; ein freieres Lebensgefühl soll sich allerwärts zurückdrängen lassen, um dann allerdings in der wesentlich auf edle Fertigkeiten gerichteten ritterlichen Erziehung — und sicherlich zwischendurch in Hingabe an grobe Sinnlichkeit — sich doch genugzutun.

16. bis 18. Jahrhundert.

Dem Humanismus erkennt man gern auch von pädagogischem Gesichtspunkt aus großes Verdienst zu. Befreiung von der Enge und Starrheit mittelalterlicher Geistesschranken, Aufstellung eines neuen Bildungsideals, Erfüllung der Geister mit dem Reichtum der antiken Gedankenwelt, Anregung der Individuen zu intellektueller Selbsterziehung: das zusammen kann nicht gering geschätzt werden. Und seine berühmtesten Vertreter (Erasmus und viele andere) haben die Bildungswege auch für die Jugend in ihrem neuen Sinne schriftstellerisch dargelegt; einige (wie Joh. Sturm in Straßburg) haben ihren Ruhm gerade durch die geschickte Ordnung dieser Bildungswege begründet. Aber irgendwelche tiefere Probleme der Erziehung haben sich ihnen nicht geöffnet, und ihr Mühen um vornehme Geistesbildung kommt doch zum Teil einem Abrichten nahe. Ganz in den Hintergrund tritt (in Deutschland noch mehr als in Italien) alles Körperliche, aber auch Gemüts- und Willensbildung finden kümmerliche Pflege. Den weitesten Blick zeigt wohl der edle Spanier Ludwig Vives, für den aber das humanistische Interesse nur ein Durchgangsstadium war.

So gewiß man der Reformation die Anregung zur Gründung zahlreicher Schulen als Verdienst anrechnen darf, so kommt doch eine unmittelbare wohltätige Wirkung auf den Schulbetrieb weniger in Betracht als die indirekten Anregungen, welche sie zu freierem Aufschwung der individuellen Geister gegeben hat. Zunächst ist der Erstarrung in Theologie und Kirche eine solche in der Schulerziehung zur Seite gegangen; engherziges Festhalten an überlieferten Wegen, unfruchtbares Steckenbleiben im Formalen und Minimalen, Herbigkeit der

äußeren Zucht (die übrigens auch in den Familien waltete und als verdienstlich galt), das hat denn die ersten großen Proteste hervorgerufen: schon gegen Ende des 16. Jahrhunderts diejenigen des französischen Essayisten Montaigne, der statt des Schulwissens offenen Blick für Welt und Menschen und Urteilsfähigkeit verlangt, hundert Jahre später denjenigen des englischen Philosophen Locke, der auch seinerseits alles Schulwissen hinter Tugend, Verständigkeit und gute Lebensformen zurücktreten läßt, außerdem aber zuerst eine planvolle erzieherische Fürsorge auf die körperliche Seite ausgedehnt wissen will, worin ihm dann 70 Jahre später der bekannteste aller pädagogischen Reformer, Rousseau, folgt, seinerzeit freilich weit hinausgehend über alle jene Versuche, das Übliche zu korrigieren. Nicht als ob es in der Zwischenzeit an tatsächlichen Wendungen in Tendenz, Praxis und Organisation der Erziehung gefehlt hätte: die Pietisten in Deutschland, die französischen Jansenisten in Port Royal, die Jesuiten in allen ihnen zugänglichen Ländern haben je auf ihre Weise Neuerung gebracht, mehr verinnerlichend oder mehr veräußerlichend, erweiternd zugleich und verengernd. Es fehlt auch nicht an neu aufbauenden oder feiner ausbauenden Persönlichkeiten: in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts bietet der unermüdlich suchende Geist eines Amos Comenius in seiner „Großen Unterrichtslehre" ein neues System der Menschenbildung, auf sorgsam beobachtete Gesetze der Natur begründet und auf große Ewigkeitsziele hin gerichtet; später widmet der feinsinnige Franzose Fénelon insbesondere der weiblichen Erziehung klassische Betrachtungen. Es fehlt ebensowenig an neuen Organisationen, wie die Ritterakademieen und später in Deutschland die Anfänge der Realschulen, beide, wenn auch auf sehr verschiedene Art, mehr als die allverbreiteten Lateinschulen der wirklichen Welt und ihren Bedürfnissen sich zuwendend.

Ist keine von allen den mannigfachen Wendungen, welche die Entwicklung des pädagogischen Denkens aufweist, der Erschütterung zu vergleichen, die das Erscheinen von Rousseaus Emil (1762) hervorrief, so ist dieser Erfolg freilich zum Teil dem Glanze des Geistes und der Darstellung zu verdanken, zum Teil der Kühnheit seines Radikalismus inmitten einer Kulturwelt, die an sich selbst irre zu werden ohnehin geneigt war. Und wenn auch der laut ausgerufene Grundsatz der Rückkehr zur Natur in Wirklichkeit weder ein klares noch ein in der verlangten Durchführung mögliches Programm bedeutete, so ist doch dreierlei von wirklich tiefgehender Bedeutung: die Fürsorge für eine tüchtige körperliche Entwicklung vom Lebensbeginn an, die Öffnung der Augen für die Lebensrechte der Kindheit und Jugend, die Würdigung der natürlichen Selbstentfaltung gegenüber der erzieherischen Übertragung und Unterwerfung.

Die von Rousseau mit beeinflußte, aber doch ihm gegenüber selbständige Bewegung, welche, in Deutschland durch Basedow und seine

Geistesverwandten herbeigeführt, in den als „Philanthropine" bekannten Erziehungsanstalten ihren Ausdruck fand, hat bei aller Schreibseligkeit ihrer Vertreter einen literarischen Niederschlag von bleibender Bedeutung nicht gefunden. Ist ihr Ideal der herbeizuführenden individuellen Glückseligkeit und bürgerlichen Nützlichkeit als platt alsbald empfunden worden, hat ihr Zusammenhang mit der „Aufklärung" des Jahrhunderts der Schätzung dieser Bewegung sichtlich zum Schaden gereicht, ist auch das grundsätzliche Leichtmachen der der Jugend zu stellenden Aufgaben, mehr aber noch das Leichtnehmen der pädagogischen Probleme und ferner der Schematismus äußerer Anregungsmittel (wie Orden, Meritentafeln und dgl.) alsbald anstößig geworden: so hat den Philanthropinisten andrerseits doch ein weiterer pädagogischer Gesichtskreis nicht gefehlt, und indem sie dem jugendlichen Spiel, den körperlichen Übungen, der Beziehungnahme zu den Wirklichkeiten des Lebens ihr Recht gaben, namentlich aber von Liebe zur Jugend sich beseelt und getrieben erwiesen, haben sie mehr verdient als die Geringschätzung, die ihnen gewidmet zu werden pflegt. Übrigens ist von ihren Tendenzen nicht weniges auch außerhalb ihrer eigenen Erziehungssphäre lebendig gewesen und ebenso machen sich diese Tendenzen gegenwärtig, ohne daß man sich dessen bewußt wird, wieder weithin fühlbar.

Kräftigeren Bestand gewann die ungefähr gleichzeitige Bewegung des Neuhumanismus, von lebendigerem Eindringen in die Sprachen und die Literatur der Alten einen Aufschwung der Gesinnung und Idealität der Willensrichtung erhoffend, mit geführt und getragen von so edlen Geistern wie Herder oder Wilhelm von Humboldt, aber allmählich doch wiederum das Leben der höheren Schulen weithin in ähnliche Bande schlagend wie der alte Humanismus, vor ödem Formalismus und lähmendem Druck sich nicht bewahrend und zahlreiche neue Proteste im Laufe des 19. Jahrhunderts herausfordernd.

19. Jahrhundert. An der Schwelle dieses 19. Jahrhunderts steht die einzigartige Gestalt Pestalozzis, deren Wirkung weit über das hinausreicht, was er selbst an pädagogischen Gedanken bis zur Klarheit zu entwickeln vermocht hat. Aber erfüllt von der Liebe zum Volke und dem sehnlichen Wunsch nach dessen innerer Hebung, mit gesundem Gefühl für das Echte und Grundlegende aller Bildung, mit Verständnis für die im Menschen angelegten Kräfte und für die Ganzheit seines Wesens, hat er, trotz allem Tasten und Irren im einzelnen, Anregungen gegeben, die in alle Welt hinaus gedrungen sind und noch heute erneute Wirkung zu tun vermögen. Die Pflege der von Pestalozzi gewürdigten „Kunstkraft" ist dann bei Fröbel in den Mittelpunkt aller erzieherischen Einwirkung, aller rechten Menschenbildung getreten. Auf ganz anderer Linie liegt die Bedeutung Herbarts, der — freilich von seinen besonderen psychologischen Voraussetzungen aus der Gedankenbildung ein viel zu ausschließliches Gewicht innerhalb des Erziehungsgeschäftes zusprechend — andrerseits doch für die Klärung

und planvolle Gestaltung des Lehr- und Lernprozesses originelle und fruchtbare Normen aufgestellt hat, die dann allerdings bei seinen Jüngern mehr einem starren Mechanismus angenähert als frei und glücklich ausgebaut worden sind. Zu beiden Namen, Pestalozzi und Herbart, ist dann als dritter der Schleiermachers zu stellen, nicht etwa als der eines nebenbei auch die Theorie der Erziehung berührenden Theologen, sondern als eines zugleich philosophisch selbständigen, staatsmännisch weitblickenden, besonnen abwägenden, immer Ideal und Möglichkeit miteinander anschauenden Denkers, zu dem auch die Gegenwart befragend sich zurückwenden darf. Namentlich steht er mit gleichschwebender Berücksichtigung der Rechte der Individualität und der Lebensgemeinschaften über den Gegensätzen, die immer wieder hervortreten wollen.

Aber durch das ganze 19. Jahrhundert zieht sich nun überhaupt eine Fülle individueller Versuche zu pädagogischer Systembildung oder doch zusammenfassender Darstellungen pädagogischer Überzeugungen. Vom Beginn desselben treten sie hervor, Organisatoren aus staatsmännischen Gesichtspunkten, Empiriker mit dem Schatze ihrer Erfahrungen, Poeten wie Jean Paul mit dem prächtigen Buch Levana, oder E. M. Arndt mit seinen Fragmenten über Menschenbildung, oder auch Goethe mit der pädagogischen Provinz in den Wanderjahren, ferner Philologen von Fr. A. Wolf und Thiersch an, Gymnasialpädagogen in langer Reihe, Theologen teils mit persönlich feinsinnigen, teils mit mehr dialektisch-scholastischen Darbietungen, und nicht zurück bleiben die Philosophen: es läßt sich, um von dem schon genannten Herbart abzusehen, des scheidenden Kant Stimme vernehmen, dann Fichte in den mächtigen Reden an die deutsche Nation mit überkühn idealistischem Organisationsplan für eine zugleich echt nationale und echt soziale Erziehung, Hegel wenigstens gelegentlich, während Schelling nur indirekt, aber sehr bestimmt und fühlbar auf die pädagogischen Anschauungen anderer eingewirkt hat, ferner Beneke, Rosenkranz usw. Es findet der französische Positivismus seinen Ausdruck, aber auch der Kommunismus (zu dessen grotesken Forderungen die feinsinnigen Beiträge einer ganzen Reihe französischer Frauen in rechtem Gegensatz stehen), zwischendurch natürlich irgendwie Realismus, Materialismus, Konfessionalismus und was man alles von breiteren Strömungen des Jahrhunderts nennen mag, neuerdings namentlich auch ein optimistischer Sozialismus. In England hat zumeist der Geist der exakten Wissenschaften sich (mit Alex. Bain u. a.) auch in die Theorie der Pädagogik zu übertragen und von seinem Standpunkt aus der Biolog und Soziolog Herbert Spencer eine originelle Aufstellung versucht. In Nordamerika stehen die Versuche einer Neubegründung der Erziehung auf vollkommenere Erkenntnis der Jugend und ihrer Entwicklung im Vordergrund. Daß aber in allen Kulturländern psychologisch-anthropologische Wissenschaft auf die Gewinnung zuverlässigerer Unterlagen auch für die pädagogische Betätigung hingearbeitet, wurde schon oben angedeutet.

II. Allgemeinste theoretische Fragen. Wenden wir uns den theoretischen Hauptfragen selbst zu, so sind dieselben zum großen Teil unvergänglicher Natur; sie müssen immer wieder von neuem aufgenommen oder im Bewußtsein festgehalten werden, indem ihre Lösung schwerlich je endgültig erfolgt, sie sich gewissermaßen mit jeder neuen Generation neu gebären. Gewisse andere dagegen gehören doch in bestimmterem Sinne der Gegenwart an, und auch die alle Zeiten überdauernden bekommen vielfach in bestimmter Zeit ein besonderes Gewicht. So sei denn im folgenden eine bestimmte Scheidung zwischen dauernden und aktuellen Problemen nicht versucht.

Bestimmung des Erziehungsziels. Endlos ist die Reihe der Antworten, die von den Nachdenkenden auf die Frage gegeben worden sind, was die Erziehung will oder soll. Für die volkstümliche Vorstellung gilt es wesentlich Angleichung der Nachwachsenden an die Gesittung der Erwachsenen; diese Gesittung sollen sie spätestens erreicht haben in dem Zeitpunkt, wo mit dem Aufhören des körperlichen Wachstums die Periode der Vorbereitung auf die volle Teilnahme am Leben ihren natürlichen Abschluß zu finden scheint. Hält eine begrifflich bestimmtere Fassung das ethische und das kulturelle Ziel deutlich auseinander, so mag sie dem ersteren allein volles Gewicht geben oder wenigstens das vollere ihm zusprechen, aber sie darf das kulturelle Ziel, sie darf die realen Lebenszwecke nicht außer acht lassen. Unsere Theoretiker verlegen das Ziel gern in die Unendlichkeit; Bezeichnungen wie Verwirklichung der göttlichen Natur im Menschen, oder Bereitung für die irdische und himmlische Bestimmung, oder volle und harmonische Ausbildung aller Kräfte, oder Herausbildung von auf sich selbst ruhenden Charakteren (Herbart: Charakterstärke der Sittlichkeit) oder von sittlich religiösen Persönlichkeiten (so Herbarts Jünger) gehören hierher. Bestimmungen solcher Art haben immer deutschen Denkern am nächsten gelegen, im Gegensatz zu englischen, die auch hier zu nüchterner Fassung neigen. Daß über dem Idealen und Absoluten das Reale und Bedingte zu wenig gewürdigt werde, ist die Gefahr, die sich doch praktisch anschließt. Im ganzen wird eine gesunde Wirklichkeit immer von einem System der Zwecke beherrscht sein (wenn dasselbe auch nicht immer klar im Bewußtsein lebt), wobei die niederen, obwohl für sich geltend, doch zugleich den höheren dienstbar werden und die letzteren die ersteren nicht aufsaugen. Und wenn somit ohne Zweifel das Hervorgehen sittlicher Persönlichkeiten letztes und edelstes Ziel der erzieherischen Gesamttätigkeit bildet, so ist ein erstes und einfaches die Angleichung an wertvolle, in der weiteren Gemeinschaft entwickelte Formen des Lebens, und ein unzweifelhaft in den Vordergrund tretendes ist die Befähigung zur Teilnahme an dem Kulturleben und den Kulturaufgaben der Zeit. In einfachstem Ausdruck handelt es sich darum, den Zögling möglichsten Halt (inneren wie äußeren) und möglichsten Wert (als Person und als Mitglied der Gesellschaft) gewinnen zu lassen, ein Ziel, das zugleich mannig-

fache Abstufungen zuläßt, wie sie in Wirklichkeit immer selbstverständlich Geltung haben.

Individuum und Lebensgemeinschaft.

Lebendiger übrigens als die berührte Verschiedenheit tritt gegenwärtig ein anderer, an sich uralter Unterschied in der Zielbestimmung hervor. Wie verhält sich der Anspruch der Lebensgemeinschaft an das ihr zuwachsende Individuum zu demjenigen des Individuums an die Güter des Lebens? Es können sich eine wesentlich soziale und eine wesentlich individualistische Auffassung gegenübertreten. Geschichtlich haben die beiden vielfach miteinander gewechselt, wiederum ohne daß der Gegensatz als solcher zum Bewußtsein zu kommen brauchte oder betont wurde. Nur an die Entwicklung des Individuums zu seinen Zielen hin denkt Rousseau, wenn er auch das Interesse für die menschliche Gesellschaft schließlich von seinem Zögling nicht fernhält, und desgleichen Herbart, dem die tüchtige Erziehung weniger Individuen das Schätzbarste zu sein scheint, weil die Welt nun einmal von wenigen gelenkt werde. Den ganz entgegengesetzten Standpunkt nimmt Plato ein und in der Neuzeit Fichte, bei denen das Individuum ausdrücklich zum Organ des staatlichen oder nationalen Ganzen ausgebildet werden soll, allerdings doch mit bedeutendem Unterschied zwischen beiden Denkern, wie ihn die Distanz der Zeitalter und der Geistesart nahe legt. Nicht eben im politischen oder nationalen Sinne, sondern schlechthin vom Interesse der sozialen Organisation aus stellen neuere „Sozialpädagogen" (bei uns insbesondere P. Natorp) jenen Zweck in den Mittelpunkt. Eine bequeme Verbindung der beiden schwebte den Philanthropen vor, doch mit tatsächlicher Bevorzugung der individualistischen Seite (Glückseligkeit). Andrerseits scheint Pestalozzi nur an die Entfaltung des Individuums um seiner selbst willen zu denken, aber der eminent ethische Zug, der durch seine Pädagogik hindurchgeht, und der Ausgang von der Lebensnot des Volkes im ganzen gibt in Wahrheit doch seiner Lehre einen sozialen Wertcharakter. Daß sich ein Gleichgewicht der beiden Rücksichten bei Schleiermacher finde, ward schon oben erwähnt. Überhaupt aber kann weder theoretisch noch praktisch eine Vermittlung fern liegen. Abzuwehren ist hier wie sonst aller Individualismus, der mit Egoismus sich nahe verwandt erweist, aber auch solcher Sozialismus, und zwar im eigensten Interesse der Gemeinschaft, der nicht die individuellen Kräfte in ihrer Eigenart und Abstufung sich entwickeln lassen will. Denn nur durch wohlentwickelte und differenzierte Individuen kann auch die Gesellschaft als solche sich ein wertvolles Leben sichern. Zu einer Unterschätzung des individuellen Rechtes neigt übrigens naturgemäß allerwärts der politische Konservatismus samt dem kirchlichen, und die Vertreter des letzteren haben ja auch vielfach vermocht, der Vielheit ihrer Zöglinge ein gleichartiges geistiges Gepräge zu geben; Stetigkeit des Gesamtgeistes und Hemmung individueller Entfaltung hängen eben nahe zusammen. Den neueren Sozialpädagogen dagegen, die sich hier mit so weit abstehenden Richtungen zu berühren scheinen, steht durchaus im Vorder-

grund die Erziehung zu sozialer Gesinnung, die denn also der Entfaltung der individuellen Kräfte keineswegs feindlich sein muß. Jenen handelt es sich um Unterordnung der einzelnen unter den aufrecht zu erhaltenden Gesamtgeist, diesen um Erhebung des einzelnen über die Enge seiner individuellen Antriebe.

Gewollte und ungewollte Beschränkung.

Hier hätte sich die Frage anzuschließen, inwieweit der Erziehung ein nach bestimmter Seite hin eingeschränkter Charakter von vornherein gegeben werden darf. Gegen „politische Erziehung" als solche hat man viel Anlaß gefunden Protest zu erheben; aber auch religiöse Erziehung, so unzweifelhaft das Recht und der Wert einer solchen an sich ist, kann auf eine willkürlich einengende Weise ausgeübt werden. Der bekannte Satz, daß man mit der Jugend auch die Zukunft in Händen habe, ist in solchem Sinne öfter zu unerfreulicher Wahrheit geworden. Kaum anders steht es mit derjenigen Erziehung, welche den Zögling von Anfang an ausdrücklich vielmehr zum Weltmann bestimmt als zum wertvollen Menschen schlechthin, oder ihn in einen bestimmten Stand mit seiner inneren Gebundenheit, seinen engeren Anschauungen hineinzieht, und auch mit derjenigen, die wesentlich die Anforderungen eines praktischen Berufs oder nur praktische Anforderungen des Lebens überhaupt ins Auge faßt. Freilich drängen die wirklichen Lebensverhältnisse immer wieder nach solcher Richtung hin: daß aber selbst dem einfachsten Kind des Volkes in erster Linie eine Menschenbildung gebühre, kann seit Pestalozzi nicht vergessen werden. Ihre praktische Bedeutung hat im übrigen die Frage unter allen jenen Gesichtspunkten auch in der Gegenwart, und in dem Kampf um die Organisation und die Rechte der verschiedenen Arten von Schulen kommt sie zur Wirkung.

Neben der gewollten Beschränkung wäre der ungewollten zu gedenken. Daß alle Normierungen der erzieherischen Tätigkeit samt aller Vollkommenheit der Ausführung nicht dahin reicht, ein irgendwie sicheres Ergebnis zu verbürgen, ist zwar kaum jemals ganz verkannt worden, liegt aber uns in der Gegenwart mit größerer Deutlichkeit als je vor Augen. Die Bedeutung der umgebenden Lebenssphäre (des „Milieu") oder diejenige gelegentlicher und verborgener „Miterzieher" (worunter nicht bloß Menschen zu verstehen sind) verkennt jetzt niemand. Doch auch das Gewicht der Vererbung und der sonstigen gesamten Naturbasis der Individualität fühlen wir voller, obwohl wir an dem allmählichen Erfolg einer gegen dieses natürlich Gegebene gerichteten Einwirkung nicht verzweifeln. Schopenhauer steht so ziemlich allein mit seiner Behauptung, daß auf die Willensrichtung eines Menschen als eine angeborene überhaupt kein entscheidender Einfluß geübt werden könne. Unter dem, was die Erziehung als gegeben hinnehmen muß, ist übrigens sehr wesentlich die gegenüber der erzieherischen Einwirkung bei den Individuen so verschiedene Kraft der Selbstentfaltung, die freilich nur beim Genie sich jedermann deutlich offenbart, aber in keinem Falle fehlt und im Grunde die notwendige Vor-

aussetzung jedes erzieherischen Erfolges bildet. So sind die Grenzen für die Macht erzieherischer Einwirkung nicht etwa ohne weiteres Schranken für den Wert des Ergebnisses. Selbst die niemals vollkommene Konsequenz des einzelnen Erziehers und das niemals vollkommene Zusammenwirken der verschiedenen erziehenden Personen, so viel Übles davon ausgehen kann und vielfach ausgeht, bedeuten unter jenem Gesichtspunkt nicht lauter Nachteil: die volle Geschlossenheit droht hier der individuellen Entwicklung gefährlich zu werden. Oder denkt man weiterhin an die beschränkende Wirkung, welche Nationalität, Stammesart, Religionsgemeinschaft üben, so ist in diesen Faktoren doch vielleicht mit mehr Recht positive Unterlage einer persönlichen Wertbildung zu sehen als Beschränkung derselben, und so hat denn auch ein ausdrücklich nationaler Charakter der Erziehung als gewollte Bestimmtheit fast dem ganzen 19. Jahrhundert vorgeschwebt — nicht ohne daß eine gewisse Reaktion dagegen sich zuletzt fühlbar gemacht hätte. Mindestens darf die Frage gestellt werden, ob nicht ausdrücklich eine Korrektur der Einseitigkeit nationaler Anlage oder Gewöhnung durch die Erziehung anzustreben sei. Man denke z. B. an die deutsche und die englische Schätzung des Verhältnisses zwischen Willensbildung und intellektueller Bildung oder an die französische und die deutsche Pflege der Form im Verhältnis zum Inhalt auf allerlei Gebieten, auch dem Gebiet der Sprache, aber auch im persönlichen Verkehr, wo die Tugend der „Soziabilität" damit zusammenhängt. Freilich darf man nicht im Haschen nach jenseitigen Vorzügen die natürlich begründeten preisgeben; leicht möchte sich gegenseitig neutralisieren, was ins volle Gleichgewicht gebracht werden soll; blutleere Ideale haben keine belebende Kraft.

Grenzen des Erziehungsrechtes.

An die Frage des Rechtes der Erziehung, die derjenigen nach ihrer Macht gegenübersteht, ist damit schon gerührt. Auch diese Frage will, so wenig sie vergangenen Zeiten fremd gewesen ist, in der Gegenwart immer wieder erwogen sein. Ja man muß darin, daß die Bedenken lebendiger geworden sind, einen Vorzug erkennen. Wie weit liegt eigentlich das äußere Erziehungsrecht in den Händen der Eltern, wie weit hat daran die weitere Lebensgemeinschaft (die staatliche, nationale, religiöse) teil, wie weit soll deren Kontrolle gehen gegenüber dem elterlichen Verfahren? Nicht bloß von der altrömischen *patria potestas* über Leben und Tod haben wir uns weit entfernt. In bestimmter Beschränkung des Elternrechts, gerade zugunsten der Kinder selbst, in dem Einschreiten gegen alles, was uns als Mißbrauch der elterlichen Gewalt gelten muß, geht die Gesetzgebung der zivilisierten Staaten mit Recht weiter als jemals früher. Dazu aber die innere Seite. Da die sittliche Mündigkeit nicht, wie die rechtliche, in einem bestimmten Zeitpunkt die Unmündigkeit ablöst, sondern in der Stille allmählich erreicht wird, so muß die erzieherische Einwirkung in dem Maße der zunehmenden Reife sich ihrerseits bescheiden und zurücktreten; die erstarkende Selbsterziehung, deren

Mitwirken zum Gedeihen überhaupt unentbehrlich ist, muß Raum und Gelegenheit finden. Darf also die Anschauung, daß bis zu einem bestimmten Zeitpunkt eine Periode des bloßen Erzogenwerdens und der Abhängigkeit anzudauern habe, als grundsätzlich überwunden gelten, so fehlt doch viel daran, daß unsere wirklichen Erziehungseinrichtungen, und zwar diejenigen der meisten Länder, ihr die gebührende Rechnung trügen. Ein zu spätes Eintreten relativer Selbständigkeit in der öffentlich-planvollen (der Schul-) Erziehung wird als Verfehlung unter erzieherischem Gesichtspunkt mehr und mehr empfunden. Noch schwerer machen es bestehende Einrichtungen, eine andere innere Grenze des Erziehungsrechtes innezuhalten, nämlich individueller Eigenart bei den Zöglingen die rechte Rücksicht zu widmen, insbesondere also weder vorhandene positive Anlagen auf Grund einer schematischen Zielsetzung ungewürdigt zu lassen und zu ersticken, noch einseitigen Neigungen oder Abneigungen zu ungunsten der Zukunft des Zöglings selbst zuviel nachzugeben. Wenn die Klagen über grobe Versäumnis auf diesem Gebiete gegenwärtig oft nicht bloß das Maß des Möglichen, sondern auch das des wirklich Nötigen verkennen (denn auch Unterwerfung unter allgemeines Gesetz kann der Individualität nicht erspart werden), so darf sich doch die Erziehung unter keinen Verhältnissen dem Züchten von gleichmäßigen Menschenexemplaren nähern wollen. Übrigens liegt auch der Privaterziehung die Verfehlung durchaus nicht ferne, daß der Zögling zu sehr in die Anschauungen, Wertmaßstäbe, Sympathieen und Antipathieen der Erzieher hineingezogen werden soll, was ebensowohl bei wirklich kräftig angelegten Individuen wie bei besonders weichen auf eine Art von innerer Vergewaltigung hinausläuft. Endlich gehört hierher noch die Frage, mit der Erreichung welcher Altersstufe absichtliche erzieherische Einwirkung überhaupt aufhören soll. Weisen doch in dieser Beziehung die tatsächlichen Einrichtungen große Verschiedenheit zwischen den verschiedenen Ständen nicht nur, sondern auch den Kulturnationen auf. Sicher darf es nicht als ungesund betrachtet werden, wenn die Angelsachsen planvolle (allerdings höchst weitherzige) Erziehung gerade der höheren Stände länger ausdehnen als wir. Das Bedürfnis einer „akademischen Pädagogik" kommt übrigens neuerdings auch bei uns zum Ausdruck. Der gegenwärtige verfrühte Abschluß der Erziehung bei den Söhnen des Volkes ist in den Augen jedes Verständigen ein großes Übel.

III. Das Wesen der Jugend. Nichts ist, damit die Erziehung die rechte positive Unterlage finde, unentbehrlicher als Verständnis ihres Objekts. Wie für den bestimmten Einzelfall das Verständnis des Zöglings eine nie sich erschöpfende Aufgabe bildet, so ist für jeden mit umfassenderen Aufgaben Betrauten das Verständnis der Jugend überhaupt die Seele alles pädagogischen Vermögens. Mag das Wesen der Jugend durchsichtiger erscheinen, weil minder verwickelt, verdeckt und verstellt als das der

älteren Menschen: gerade das Keimhafte, das noch Undifferenzierte, weniger Festgewordene, weniger Angeglichene, auch weniger Bewußte des jugendlichen Seelenlebens bietet für das wirkliche Durchschauen größere Schwierigkeit. Die ältere Pädagogik hat namentlich über die auseinandertretenden Typen der jugendlichen *ingenia* oder der Lernköpfe sich ergangen, auch wohl über die Temperamente im Kindesalter, dann über die Mannigfaltigkeit der „Kinderfehler", und auch eine saubere Unterscheidung der Altersstufen ward immer wieder versucht. Den wissenschaftlichen Bedürfnissen der Gegenwart genügen die auf gewöhnlicher Erfahrung beruhenden Einsichten nicht mehr. Neben der exakter gewordenen Psychologie gewähren die so viel reicher und zuverlässiger entwickelte Anthropologie und die neue Wissenschaft der Biologie nicht bloß neue Anregungen, sondern auch neue Unterlagen. Gilt das auf exakten Wegen Festzustellende mehr dem Elementaren und Peripherischen als dem Innerlichen, so spricht es zum mindesten eine nicht zu überhörende Sprache gegenüber groben Verfehlungen und Versäumnissen. Doch mögen die zunächst im Vordergrund stehenden Ermüdungsmessungen, Gedächtnisprüfungen usw. nur ein erstes Stadium der Untersuchungen darstellen. Das auch unter Laien an vielen Orten entfachte Interesse an der planvollen und vergleichenden Beobachtung der Kinderwelt (*Child study*, zunächst zumeist in Nordamerika gepflegt) kann, wenn wohl geleitet, einen gewissen Gewinn bringen. Als eins der wichtigsten Ergebnisse der wissenschaftlich sorgsameren Beurteilung muß die Erkenntnis aller der feineren Fälle des Psychopathischen bei der Jugend betrachtet werden, von wo aus auf gewisse Erscheinungen des Eigensinns, der Unzugänglichkeit, der Lüge, der Unberechenbarkeit erst das rechte Licht fällt. Und überhaupt muß der Gerechtigkeit in der Beurteilung und Behandlung der jugendlichen Individuen aller Fortschritt in unterscheidender und ergründender Erkenntnis zugute kommen. Aus den Lebensgesetzen ergeben sich zugleich die Lebensrechte. Diese Lebensrechte zu achten wird keine künftige Generation mehr versäumen wollen.

Unterscheidung von Typen.

Den Entwicklungsgesetzen des jugendlichen Lebens die Art der Erziehung wirklich und voll anzupassen, bedeutet freilich eine unendliche Aufgabe; aber die erzieherischen Anschauungen und Gepflogenheiten sind vielfach der Lösung allzu fern geblieben. Man denke an die die frühe Lebensperiode so stark beherrschenden Bewegungstriebe, ebenso an den produktiven Betätigungstrieb, dem Raum und Gelegenheit zu gönnen ist. Es ist die Sinnestätigkeit, solange sie noch besonders wach ist, auch deshalb in Anspruch zu nehmen, damit sich auf eine reiche und bestimmte Anschauung alles spätere Verständnis der Welt gründen könne. Es muß dem jugendlichen Spiel sein großes Recht zuerkannt werden. Es muß von der willkürlichen Aufmerksamkeit noch nicht zuviel erwartet, muß ihr gegenüber die Stärke des Phantasielebens in Betracht gezogen, das rechte Verhältnis gesucht werden zwischen Anregung und Muße zum Verarbeiten.

Beobachtung und Anpassung.

Große Zurückhaltung ist geboten in der Verurteilung und Bekämpfung jugendlicher „Untugenden“, wie des „Eigensinns“, der auch die Andeutung künftiger Willensstärke sein kann, oder in der Aufnötigung konventioneller Formen, wodurch der Wahrheitssinn gefährdet und wertvolles natürliches Leben erstickt werden kann. In diesen und anderen Punkten ist die pädagogische Einsicht der Gegenwart über diejenige vergangener Zeiten hinausgewachsen.

Als fruchtbar wird immer wieder der Gedanke empfunden, daß der Entwicklungsgang des jugendlichen Individuums eine Parallele zu der kulturellen Entwicklung des Menschengeschlechts bilde (also Ontogenese parallel mit Phylogenese), und das Problem, auf diesen Gedanken die planvolle Jugenderziehung namentlich nach Seite der Unterweisung, Anregung und Beschäftigung zu gründen, ist interessant genug, um neue Lösungsversuche immer wieder anzuregen. Den Bedürfnissen der sich folgenden Altersstufen überhaupt gerecht zu werden, schließt viele einzelne und zum Teil noch keineswegs hinlänglich angefaßte Probleme ein. Praktisch lebendiger ist zurzeit die Frage nach dem Verhältnis der beiden Geschlechter zu den Zielen der Erziehung. Wenn hier in der Vergangenheit tatsächlich tiefste Ungleichheit der Schätzung, starr theoretische Forderungen einer mechanisierenden Angleichung, tiefgehendes Gefühl für die Wesensunterschiede, Abhängigkeit von kultureller Überlieferung und trotzige Preisgabe aller überkommenen Wertung einander abgelöst haben, so kann für eine ernste Pädagogik doch nie der gegebene Wesensunterschied nebst der Verschiedenheit der Lebensbestimmung sich verflüchtigen, und für die Erziehung muß es Aufgabe bleiben, die beiderseitigen besonderen Anlagen entsprechend zu nützen und auszubilden und doch einen gleichen Gesamtwert zu sichern. Übrigens bildet beiden Geschlechtern gegenüber einseitige Schätzung von Gedächtnis und Verstand im Vergleich mit Phantasie, Gefühl, Temperament, künstlerisch produktivem Triebe leider einen sich sehr natürlich ergebenden Mangel der Schulerziehung, der aber für schlechthin unüberwindlich durchaus nicht gelten darf.

IV. Hauptwege der Erziehungstätigkeit und Mittel im einzelnen. Das Ganze der erzieherischen Einwirkung haben pädagogische Denker auf mannigfache Weise gegliedert. Gewöhnung und eigentliche Erziehung, oder (nach Herbart) bloße äußere Regierung, persönliche Zucht und Unterricht, oder (nach Kant) Disziplinierung, Kultivierung, Zivilisierung und Moralisierung, oder einfacher, (nach Schleiermacher) Unterstützung und Gegenwirkung: so oder ähnlich ist unterschieden worden. Und offenbar steckt hinter den scheinbar nur begrifflichen Teilungen ein sehr verschiedener Geist der Erziehung! Offenbar ist es sehr wesentlich, welches Maß von Bedeutung man der bloß entgegenwirkenden oder der unterwerfenden, der eingewöhnenden, also verhältnismäßig mechanischen Betätigung einräumt und welches der emporhelfenden, anregenden, bildenden.

Und auch, ob man die letztere mehr als eine Unterstützung der Selbstentwicklung faßt oder mehr als eine Art von architektonischer Hervorbringung, was denn mit den Anschauungen von der Natur der Seele zusammenhängt. Mutet uns die erstere von diesen beiden letzterwähnten Auffassungen sympathischer an, so verwehrt auch der Stand der wissenschaftlichen Psychologie zurzeit nicht, sie zum Ausgang zu nehmen.

Indessen ist es doch mit Unterstützung und Gegenwirkung zusammen noch nicht getan. Als wesentliches Stück kommt hinzu kulturelle Übertragung, also Übertragung von wertvollem Leben der erziehenden Generation auf die zu erziehende, nicht bloß von Wissen und Können, sondern auch von Erfahrung, Lebens- und Weltverständnis, womöglich Lebenskunst und Weisheit; eine Übertragung, die denn allerdings nicht ohne die entgegenkommende Selbsttätigkeit des Zöglings erfolgt und die in ihrer Wirkung um so weniger unfehlbar ist, je höherem Inhalt sie gilt. Vorherrschen der Gegenwirkung, was für die erste Lebensperiode das Natürliche ist, bedeutet, wenn zu lange andauernd, Minderwertigkeit oder gar Roheit der Erziehungsweise; die Übertragung in jenem umfassenden Sinne wird, da sie namentlich auch den gesamten Unterricht einschließt, den breitesten Raum haben, die andauerndste Geltung und den meisten Zusammenhang; aber die Unterstützung der Selbstentwicklung, diese über das leibliche in das seelische Leben hinüberreichende Pflege des Werdenden, diese freundlichste und edelste der erzieherischen Tätigkeiten, muß für jede edlere Auffassung des Erziehungsgeschäfts an die vornehmste Stelle treten. Im Bewußtsein zahlloser Berufserzieher hat sie bis jetzt diese Stelle nicht und harrt ihrer erst in der Zukunft.

Unterstützung, Gegenwirkung und Übertragung.

Von dieser sehr allgemeinen Betrachtung aus wären nun zahlreiche Fäden nach allen Seiten zu spinnen, wenn das Ganze des unendlich komplizierten Erziehungsgeschäfts umfaßt und durchmessen werden sollte. Ausgehen ließe sich dabei von den der Entwicklung und Pflege harrenden Trieben, Kräften, Anlagen; oder von den einzelnen Seiten derjenigen persönlichen Gesamtbeschaffenheit, zu welchen der Zögling womöglich gebracht werden soll, wie körperliche Tüchtigkeit, kräftiges und gesundes Willensleben, lebendiges und reines Gefühl usw.; oder auch von den Mitteln und Maßnahmen, welche den erziehenden Instanzen zu Gebote stehen. Daß diese sich gemäß unserer obigen Einteilung als Mittel der Unterstützung oder Pflege, der Gegenwirkung oder Zucht und der Übertragung oder Lehre unterscheiden ließen, ist augenscheinlich. Näher angesehen, würde sich umfangende, behütende, ordnende Pflege trennen lassen von anregender und entwickelnder, und beide von begleitender helfender und stützender; ebenso umfangende, hemmende, unterwerfende Zucht von antreibender und zurücktreibender; und endlich immanente Lehre von gelegentlicher und von zusammenhängend planmäßiger, also dem eigentlichen Unterricht. Indessen drängt sich vielleicht noch näher eine

Zuständliches und Aktuelles.

andere, einfache Unterscheidung auf, nämlich zwischen andauernden oder zuständlichen Einwirkungen und transitorischen oder aktuellen.

Um unter diesem Gesichtspunkt einen kurzen Überblick zu versuchen und einige Normen für das erzieherische Verhalten einzuverweben, so handelt es sich wohl zu allernächst um die allgemeine Lebensordnung, in die das zu erziehende Kind hineingestellt wird, in die es sich einzuleben oder der es sich zu unterwerfen hat. Der Wert fester Ordnung und Regelmäßigkeit des Tageslebens steht außer Zweifel nicht bloß als Grundlage körperlichen Wohlseins (in dieser Beziehung vertragen die etwas reiferen Jugendjahre sogar ziemlich viel Abweichung von der regelmäßigen Ordnung), sondern namentlich als Grundlage gesunder sittlicher Entwicklung. Festigkeit des äußeren und des inneren Lebens sind nicht ohne Zusammenhang. Freilich müssen auch feste Stimmungen bei den maßgebenden Personen der Umgebung hinzukommen: innere Unruhe, Unstetigkeit und Unberechenbarkeit bei diesen ist schädlicher als äußere Unregelmäßigkeit. Doch ist verständige Abmessung unerläßlich für Schlaf (in dessen früher Beschränkung kein Verdienst gesehen werden darf) und Ernährung (bei der alle stark reizenden Mittel während der ganzen Jugendzeit gemieden werden sollen), ferner für die Bekleidung (die bei dem rechten Schutz doch auch die rechte Abhärtung ermöglichen muß), und ebenso gehört Regelung der Temperatur und Luft der Aufenthaltsräume zu den auch erzieherisch grundlegenden Maßnahmen. Dahin gehört weiter die Ermöglichung reichlicher Bewegung, der den einzelnen Altersstufen angemessene Wechsel von Pflichtfreiheit und Gebundenheit, innerer und äußerer Betätigung (wobei auch eine gewisse Teilnahme an leichten häuslichen Arbeiten sehr schätzbar sein kann). Wenn Beschaffenheit des Wohnorts und Vermögenslage gegebene Größen sind, so ist doch den etwa in dem einen oder anderen Sinne daraus erwachsenden Mißständen entgegenzuarbeiten nicht unmöglich; an sich bieten Großstadt und Reichtum hier die größeren Nachteile oder doch Gefahren; den einfacheren Lebensbedingungen und Lebensformen nahe zu bleiben ist das Wünschenswerte.

Lebensordnung.

Behütung und Überwachung.

Mit der allgemeinen Ordnung des Lebens berührt sich nahe die Aufgabe der Behütung und Überwachung, nicht bloß dem sich entwickelnden leiblichen, sondern auch dem seelischen Leben gegenüber. Ist das erstere vor allerlei Schädigung, Verkümmerung, namentlich auch vor Überreizung zu bewahren, so sind dem letzteren mancherlei Versuchungen fern zu halten, Berührungen mit der Gemeinheit, Eindrücke des Niedrigen und Verworfenen, sinnliche Reizungen, und es gilt das Leben der Phantasie nicht minder zu behüten wie das des sittlichen Verkehrs, außer beidem aber in gewissem Sinne auch das der Gedanken und Gefühle. Tiefgehende Verschiedenheit bietet hier freilich die Stellung der führenden Geister, mehr noch der Zeitalter, der Konfessionen, der Nationen. Für Behütung vor jedem Luftzug des Schlechten war, wie schon oben bemerkt, Plato,

und weiterhin ist möglichstes Vermeiden der Berührung mit dem sittlich Gefährlichen naturgemäß lange Zeit hindurch Grundsatz christlicher und namentlich geistlicher Erziehung gewesen, während die weltmännische ausdrücklich ihre Zöglinge den verschiedensten Berührungen aussetzen, sie dagegen abhärten oder auch geradezu der Welt angleichen will. Durch Aufklärung und Abschreckung wollten die Philanthropen sittlich sichern. Im ganzen neigt hier doch der Protestantismus mehr zum Wagnis, der Katholizismus zur Behütung, da es eben jenem mehr als diesem auf die Entwicklung selbständiger Charaktere ankommt. Abweichend ist natürlich die Stellung besonders auch gegenüber dem Erwachen religiöser Zweifel. Viel Skrupel haben gewaltet gegenüber antiker Lektüre, aber auch nicht wenig Leichtherzigkeit z. B. gegenüber dem Terenz. Leichtherzig sind die gewöhnlichen Familien gegenüber sittlicher Gefährdung mehr als gegenüber derjenigen, die durch Verkehr mit sozial Tieferstehenden dem Verhalten erwachsen könnte. Die Überwachung der freigewählten Lektüre (Romane usw.) ist meist unzulänglich. Ähnlich wie die Konfessionen stehen sich übrigens die Nationen gegenüber, und es wiederholt sich z. B. in der Stellung der Engländer und der Franzosen zu der Frage einigermaßen das der vorgenannten religiösen Gemeinschaften.

Für die erziehliche Überwachung im besonderen gilt, daß sie nicht als eine Art polizeilichen Vigilierens geübt werden und namentlich nicht als solche fühlbar werden soll, letzteres wenigstens nur zeitweise bei solchen Zöglingen, die das Vertrauen der Erzieher wirklich verscherzt haben. Ebenso muß sie nicht ausdrücklich der äußeren Gesetzlichkeit sich zuwenden, nicht auf möglichstes Aufdecken von kleinen Übertretungen sich richten; sie muß vielmehr ihr Hauptziel in immer sichrerer Beobachtung jugendlichen Wesens zu immer besserem Lebensverständnis sehen, wobei denn Billigkeit des Urteils und Gewährung freier Bewegung sich mit ergeben. Am besten, wenn sich Überwachung mit Fürsorge und menschlich-persönlichem Interesse verbindet.

Gewöhnung. Von anscheinend untergeordneter, aber tatsächlich tiefgreifender Bedeutung innerhalb der Erziehung ist die Gewöhnung, die denn sogar als die eine große Haupttätigkeit mitunter der gesamten Erziehung in einem engeren Sinne beigeordnet wird. Erfolgt sie zum Teil in der Stille, unmerklich, selbst ohne bewußten Willen der Erzieher, durch natürliches Einleben, so muß sie andrerseits doch bewußt erstrebt und durch bestimmte, ausdauernde Einwirkung erzielt werden. Zum Teil hat sie vorbeugend zu wirken (da falsche Gewöhnung immer im Begriff ist, sich von selbst zu bilden), zum Teil unterwerfend, zum Teil auch unterstützend. Die Individuen sind für sie in sehr ungleichem Maße zugänglich; Widerstreben gegen auferlegte Gewöhnung kann ebensowohl Günstiges für die Anlage der Zöglinge bedeuten wie Ungünstiges. Natürlich ist die Bedeutung der erzieherischen Gewöhnung am größten im frühesten Alter. Hier

wirkt vielfach äußere Gewöhnung auch auf die Bildung des Innern: man denke an Reinlichkeit, Schamhaftigkeit, Dankbarkeit, Gehorsam, Anstand, Verzicht, Geduld, während später die Gewöhnung an Pünktlichkeit, Genauigkeit, Stetigkeit, Selbstbeherrschung im kleinen und äußeren hinzukommt. Vom Übel dagegen ist es, wenn bloße Gewöhnung da versucht oder erzielt wird, wo freie Entwicklung anzuregen wäre, so daß sie dann der Lähmung oder Erstarrung nahe kommt; Abrichtung statt Erziehung ist ein weithin anzutreffendes, aber höchst bedauerliches Surrogat. Übrigens darf der Erzieher seinerseits nicht falsche Gewöhnung über sich Herr werden lassen; ob sie sich übertrage oder ob sie Kritik hervorrufe, in beiden Fällen ist es übel.

Autorität und Gesetz.

Mit der Bedeutung der Gewöhnung berührt sich zum Teil diejenige der Autorität. Sie wirkt offenbar mehr auf das bewußte Leben, dient aber vielmehr, dasselbe umfangend zu leiten, als es anzuregen. Im frühesten Stadium wirkt sie, in wenigen einzelnen Personen verkörpert, zugleich als Autorität des überlegenen Machtwillens wie des überlegenen Weltverständnisses; ist dieses frühe Alter der Autorität auf allen Punkten bedürftig, so bleiben es auch die späteren Stufen wenigstens nach bestimmten Seiten und in gewissen Momenten. Doch regt sich der sich auferlegenden Autorität gegenüber die erstarkende Selbständigkeit, und jene muß es verstehen, allmählich zurückzutreten. Mindestens die persönliche Autorität, die zuerst unbedingt herrschte, und über der nun die des unpersönlichen Gesetzes, des wertvollen Gesamtwillens, der geistigen Gesamterrungenschaft, auch der großen Vordenker sich erheben soll. Alledem wirkt freilich entgegen die wildwüchsige Autorität der Jugendgemeinschaft selbst oder der kräftigeren (vielleicht unedleren) Individuen innerhalb derselben, eine Autorität, der sich zu unterwerfen die jugendlichen Menschen sehr bereit zu sein pflegen. Dazu kommt, daß die berufene Autorität, indem sie allmählich in mehrere Personen auseinandergeht, an Geschlossenheit und Einfluß verliert, daß sie sich vielfach auch mehr auf äußeres Recht (Amt) stützt, oder daß sie sich als Hemmung und Druck empfinden läßt, und daß, wenn irgendwo persönlich schlecht vertreten, die Autorität überhaupt ihre Kraft einbüßt. Endlich ist auch die allgemeine Willigkeit zur Anerkennung der Autorität weder bei den verschiedenen Nationen noch in verschiedenen Kulturperioden die gleiche, und sie selbst muß nicht mehr beanspruchen, als ihre innere Kraft sicher ist zu reichen.

In zugleich abstrakterer und bindenderer Weise als Autorität wirkt Gesetz: unter Gesetz muß auch das Leben der Jugend gestellt werden, unter dauernd bindende, fest abgegrenzte Bestimmungen. Und zwar einesteils um der Ordnung des Gemeinschaftslebens willen, doch auch andernteils und mehr noch behufs innerer Bindung des Individuums zu seiner Festigung. Innerhalb der Spielgemeinschaft übernimmt die Jugend gern oder gibt sich selbst Gesetze; im häuslichen Zusammenleben erscheinen sie am günstigsten in Gestalt einer guten Hausordnung; Sitten-

gesetz und staatliches Gesetz gewinnen um so sicherer Macht über die jungen Gemüter, je unbedingter sich die Erwachsenen innerhalb des gemeinsamen Lebenskreises ihnen unterwerfen. Jede entbehrliche Häufung aber von Einzelgesetzen ist selbst da zu meiden, wo, wie in Schulen, eine vielköpfige Gesamtheit in fester Ordnung gehalten werden soll, ebenso sehr häufige Änderung der Bestimmungen, die, abgesehen von anderen Übelständen, dem Ansehen der Gesetzesmacht überhaupt schadet. Daß Forderungen der geltenden Gesetze auch wirklich durchgesetzt werden, ist eine weitere Bedingung. Dagegen bedeutet die Verbindung ganz bestimmter Strafen oder Strafmaße mit den verschiedenen Arten von Vergehungen der Jugend gegenüber nur ungünstige Mechanisierung eines Verhältnisses, in dem feinere Unterscheidungen zu pflegen sind; nur ältere deutsche Schulgesetze haben dergleichen, und an englischen höheren Schulen besteht ähnliches noch fort.

Beispiel und Anschauung.

Wirkungsvoller als Regel und Gesetz ist in allen Lebenssphären das Beispiel, und im jugendlichen Alter nur um so gewisser als bei den Erwachsenen, die seinem Einfluß gleichwohl niemals entwachsen. Daß es sich weit weniger als das soeben Besprochene unter feste erzieherische Regelung bringen läßt, ist offenbar; es wirkt vor allem als stille Selbstübertragung infolge der Eindrucksfähigkeit und des Nachahmungsbedürfnisses, und naturgemäß wirkt, namentlich bei einer gewissen Altersstufe, das Irreguläre lebhafter als das Reguläre, und so überträgt Unart sich leichter als gute Art. Im ganzen aber ist es überhaupt die Welt der ungefähr Gleichaltrigen, in der sich das Beispiel am wirksamsten erweist; nur ein mäßiger Vorsprung der Entwicklung begünstigt es. Da, wo die Individuen durch Reife weit auseinanderstehen, bleibt die Macht der Übertragung im allgemeinen gering, und am schwächsten da, wo kein eigentliches Zusammenleben stattfindet, sondern nur ein zeitweiliges, autoritatives Gegenübertreten; hier entsteht eine Art von Jenseitigkeit, die sich schwer überbrückt. Gleichwohl gibt es wichtige Gebiete, oder es sind wohl die allerwichtigsten, auf denen fast nur vom Beispiel und Vorbild der Gereiften her eine erfreuliche Entwicklung der Jugend erwartet werden kann. Es übertragen sich nicht bloß gute Formen des Auftretens, sondern auch Gefühls- und Urteilsweise, Wertung und Gesinnung, namentlich auch Interesse, Begeisterung, und mehr indirekt auch Pflichttreue, Arbeitsamkeit, Ordnungssinn. Selbst die Grundstimmung (heiterer Lebensmut etwa) wirkt nicht selten von einzelnen Personen auf den sie umgebenden Kreis. Natürlich findet auf reiferer Jugendstufe eine Wahl der Vorbilder statt, und zu denjenigen in Fleisch und Blut treten, ja es erheben sich über sie Gestalten der Geschichte und der Dichtung.

Neben solcher äußeren und inneren Anschauung des ihr Vorgelebten bedarf die Jugend der Gelegenheiten zur Anschauung des Wirklichen nach vielen Seiten. Dieses Bedürfnis ist eines der allerfrühesten, aber es wechselt naturgemäß seine Richtung. Es läßt sich eine Zeitlang am

ruhig Seienden genügen und an allerlei Bildern des Wirklichen, um sich dann mehr dem Vorgehenden und Werdenden zuzuwenden. Gut ist es, wenn vielerlei natürliches Leben in den Gesichtskreis des Zöglings fällt, Tier- und Pflanzen-, Erd- und Wasserleben, Menschenleben, Menschenarbeit, menschliche Lebenslose, wobei dann mit dem empirischen Gesichtskreis der sympathetische sich erweitert. Ein verfrühtes Hinausführen der Jugend auf Reisen durch alle Kulturstätten ist bedauerlich, wie üblich auch geworden; eine gewisse Enge des Anschauungskreises erweist sich leicht wertvoller als die anscheinend erfreuliche Weite. Die Natur in ihren großen Gesamtbildern zu würdigen, bleibt erst der Reife vorbehalten. Kunstschönes früh aufnehmen zu können, ist von Vorteil, zurückhaltend muß aber die Deutung sein; dies gilt selbst dem Besehen der kindlichen Bilderbücher gegenüber, das ein nicht unwichtiges Stück der Selbstbildung ausmachen kann. Hinter der gesamten äußeren Anschauung muß sich eine innere bilden, namentlich auch durch Anhören von Erzählungen und weiterhin durch Lektüre.

Umgang, Spiel und Beschäftigung.

Eine ähnliche Bedeutung wie der Anschauung ist dem Umgang beizumessen, und zwar zunächst dem natürlich sich vollziehenden zwischen Altersgenossen, Menschenkenntnis vorbereitend, unberechtigte Eigenheiten abschleifend, wetteiferndes Streben anregend. Dies führt zugleich hinüber zum Spiel, für dessen Recht nicht nur, sondern auch erzieherischen Wert lange Zeit das Verständnis fehlte, während wir es als ein großes natürliches Mittel der Selbsterziehung und der freien Entwicklung der Kräfte betrachten, und zwar das Spiel der sinnenden Phantasie sowohl wie das Bewegungsspiel und was sich aus beiden zusammensetzt. Wieviel es zu fördern und herauszubilden vermag an Aufmerksamkeit, Geistesgegenwart, Geschick, Ausdauer, Gemeinsinn usw., entdeckt sich leicht. Zu fördern haben die Erzieher es vorwiegend durch Gewährung von Gelegenheiten, nebst einer leichten Überwachung und unter Umständen auch durch anregendes Eingreifen. Nicht so einfach aber ist die Frage, inwieweit der jugendlichen Pflichtarbeit des Lernens der Charakter des Spiels verliehen werden solle: nur für die erste Einführung und späterhin etwa beim Einüben gewisser, auch geistiger Fertigkeiten wird das gelten dürfen; Pflicht als solche darf der Jugend nicht zu lange fremd bleiben, wenn sie wirklich auf das Leben vorbereitet werden soll.

Aber auch außer Spiel und Lernpflicht hat bestimmte Beschäftigung für die zu erziehende Jugend ihre Bedeutung, nicht bloß, damit nicht Müßiggang allerlei Untugend begünstige, sondern auch aus dem Gesichtspunkt sozialer Gewöhnung und freier Vervollkommnung. Daran schlösse sich Lektüre, unterhaltende, belehrende, erhebende (poetische) und vertiefende (in eine wertvolle Gedankenwelt einführende). Der unterhaltenden als solcher kein Recht zuzugestehen (während sie doch durch ein Miterlebenlassen menschlicher Lebensgeschicke entschieden auch die Seite des sympathetischen Lebens zu bilden vermag), von der mora-

lisch belehrenden zuviel Wirkung zu erwarten: beides lag der Pädagogik vergangener Zeit (zuletzt besonders der Aufklärung) nahe. Für die poetische Lektüre muß der rechte, d. h. der dem jugendlichen Bedürfnis selbst entsprechende Stufengang gefunden werden, nach welchem z. B. der einfachen poetischen Erzählung die schwungvollere epische Dichtung und dieser erst allmählich das Drama, wiederum in bestimmten inneren Abstufungen, folgt, wie übrigens auch in der prosaischen Unterhaltungslektüre ein ähnlicher Gang, vom Wunderbaren durch das deutlich Menschliche zum Abenteuerlichen und dann zum Innerlichen, sein natürliches Recht hat. Das Rührende ausdrücklich zu suchen oder aufzudrängen, hat man seit hundert Jahren aufgehört. Daß nicht zu selten auch lebendiges, lautes Lesen gepflegt werde, ist wünschenswert: Form und Inhalt kommen dadurch zu erhöhter Wirkung. Dem hastigen Vielerlei zu wehren, ist namentlich unter gegenwärtigen Verhältnissen viel Anlaß.

Über alle diese durch die Jugendperiode sich hinziehenden Bildungsmittel erhebt sich nun der planvolle und zusammenhängende Unterricht, der übrigens teils vorzubereiten, teils zu begleiten ist durch manche gelegentliche Unterweisung und Belehrung, und vielleicht gilt diese sogar, über nebensächliche und praktische Dinge hinaus, den allerwichtigsten. Wieviel dem zusammenhängenden Unterricht, abgesehen von seinen konkreten Zwecken, an eigentlich erziehender, insbesondere willenbildender Kraft innewohnt, bedarf keines Nachweises. Unter allgemein erzieherischem Gesichtspunkt muß aber auch seine Einrichtung und Verwaltung stehen: hierüber sei sogleich so viel gesagt, daß er nicht durch das Gesamtmaß seiner Ansprüche erdrücken, nicht durch Schärfe der Anforderungen ängstigen und den frohen Lebensmut ertöten, nicht durch Vorwiegen der stofflichen Übertragung gegenüber der persönlichen Anregung die Selbstentfaltung schädigen, nicht das Können über dem Verstehen und das Verstehen über dem Wissen versäumen soll. Auf Bestimmteres müssen wir weiter unten zurückkommen. **Unterricht.**

In einem erheblichen Grade hängt die Wirksamkeit aller zugänglichen Erziehungsmittel ab von der persönlichen Lebensverbindung zwischen Zögling und Erzieher. Ob natürliche und innige oder nur pflichtmäßige, ob kontinuierliche oder intermittierende oder öfter wechselnde Verbindung, das ist hier sichtlich von großer Bedeutung; daß sich Autorität und Fürsorge möglichst durchdringen, ist offenbar das Wünschenswerteste. **Lebensverbindung.**

All diesem mehr Zuständlichen gegenüber sind nun die einzelnen Maßnahmen zu betrachten. Auch diese haben immerhin zum Teil einen mehr persönlichen, zum Teil mehr sachlichen Charakter, wenn sie auch von bestimmten Personen in bestimmten Augenblicken angewandt werden. Natürlich sind sie bald bestimmt, anzutreiben und anzuregen, bald zurückzutreiben und abzuwehren, bald zu bezwingen und zu unterwerfen. Und sie sind teils von schärferer Natur, teils von milderer. Verbieten und Gebieten, Warnen und Drohen, Abschrecken und Nötigen, Tadeln und **Bestimmte Maßnahmen im einzelnen.**

Strafen bilden hier eine Reihe, der Ermahnen und Ermutigen, Helfen und Anerkennen, Loben und Belohnen als eine freundlichere gegenübersteht. Aber es kommt noch so manche sonstige Lebensäußerung mit erzieherischer Bedeutung hinzu, und die aufgeführten gestatten mannigfache Variation. Bald gilt es zu beschämen und zu demütigen, bald durch Kühle und persönliche Abwendung, bald auch durch frohe Anteilnahme, durch freundlichen Scherz zu wirken, bald Muster hinzustellen, bald Wetteifer zu entfachen, bald zu erproben, bald zu erleichtern, bald auch zu erschweren. In der Verwaltung aller dieser Mittel muß seelischer Takt und Kunst der Menschenbehandlung wirken. Bestimmtere Fragen knüpfen sich namentlich an einige der genannten.

Verbot, Gebot und Verwandtes. Für Verbot und Gebot muß als Voraussetzung gelten, daß ein wirkliches Bedürfnis dafür in dem Interesse der Lebensgemeinschaft oder der gesunden Entwicklung des Einzelzöglings vorhanden sei. Als selbstverständliche Norm müßte auch gelten, daß Gebote und Verbote nicht gehäuft werden dürfen, daß kein Widerspruch zwischen den einzelnen eintreten, daß nicht psychologisch schier Unmögliches gefordert, daß das Verlangte auch aufrecht erhalten werden soll. Sehr verschieden ist die Frage beantwortet worden, ob eine Begründung des Gebotes diesem selbst beizugeben sei: am richtigsten geschieht dies nur dem schon gereifteren und willigen Zögling gegenüber als Beweis des Vertrauens und zur Förderung seiner Einsicht. Als selbstverständliche Norm muß es erscheinen, daß der Erziehende sich nicht in leeren Drohungen ergehe, nicht in maßlos übertreibenden, unbestimmt ungeheuerlichen, unerfüllbaren oder doch unerfüllt bleibenden; ebenso daß er nicht, um abzuschrecken, möglichst starke Mittel anwende, während andrerseits an die Abschreckung durch lebhaftes Ausmalen schlimmster Folgen nur eine vergangene Generation recht hat glauben können. Die allermeiste Besonnenheit aber erfordert, weil die meiste und gröbste Verfehlung nahelegend, die Handhabung der Strafe, nebst dem, was mit ihr zusammenhängt, also Tadel, Verweis oder Rüge. Natürlich können diese ihrerseits schon den Strafen zugerechnet werden, den Charakter der Strafe haben: aber der Tadel liegt dem natürlichen Erzieher auch als bloßes bequemes Mittel zur Zurechtlenkung, zur Fühlbarmachung der Unvollkommenheit oder auch bloß der Unzufriedenheit nahe, meist viel zu nahe. Möge er nur nicht ohne Notwendigkeit über den Charakter eines regulierenden Urteils hinausgehen, nicht ohne Not verwunden. Dieser Zweck, im Innersten zu treffen und zu schmerzen, muß bestimmten Fällen und Momenten vorbehalten werden, ebenso die Ironie und der Sarkasmus, die mit irgendwelcher Regelmäßigkeit oder aus persönlicher Neigung anzuwenden großes Unrecht ist.

Strafen und Belohnungen. Man mag Strafen als mehr äußere Maßnahmen der Zucht und Ordnung innerhalb des Gemeinschaftslebens, oder auch als Hilfe für Gewöhnung (Witzigungsstrafen) von denjenigen unterscheiden, die auf das Innere des Zöglings Wirkung tun sollen; wenn die ersteren selbstverständlich

vorwiegend der frühesten Lebensperiode zugehören, so müssen ebenso selbstverständlich bei normalem Verlauf der Erziehung die Strafen als Mittel der Einwirkung überhaupt allmählich ganz zurücktreten. Nicht minder unzweifelhaft, daß sie im einzelnen Falle erst nach Erschöpfung glimpflicherer Mittel — es sei denn bei plötzlich hervortretender grober Verirrung — zur Anwendung kommen sollen. Im Vergleich zu der bürgerlichen Strafe tritt bei der Erziehungsstrafe der Zweck der Besserung weit entschiedener in den Vordergrund, während die Zwecke der Abschreckung, der Vergeltung oder Sühne, der Sicherung der Lebensgemeinschaft eine Bedeutung immerhin auch hier haben können. Dabei ist eine persönliche Entehrung von irgendwelcher Dauer, gewisse schlimme Fälle abgerechnet, nicht damit verbunden. Ebenso muß die Strafe auch in dem persönlichen Verhältnis zwischen Erzieher und Zögling keine lange Nachwirkung haben. Wohl aber soll die Trübung dieses persönlichen Verhältnisses immer ein wesentliches Element bei der Empfindlichkeit der Strafe sein. Jede Kumulierung, jede Verschärfung durch Spott und Hohn oder dergleichen ist ebenso verkehrt wie nach der andern Seite fast jede ins Breite gehende Strafrede. Ein fest bestimmtes Strafsystem nach Art des bürgerlichen Kodex (auf das schon oben die Rede kam) hemmt die feinere persönliche Unterscheidung der Fälle und die entsprechende Wirkung. Die übliche Unterscheidung von Freiheitsstrafen, Ehrenstrafen, Körperstrafen darf nicht ausschließen, daß der Charakter der Ehrenstrafe, oder vielmehr die ins Innere treffende Wirkung, immer das Wesentliche sein soll. Die Beschränkung körperlicher Strafen auf ein ganz frühes Alter und weiterhin auf gewisse Ausnahmefälle ist ein selbstverständliches Stück jeder besseren Erziehungskunst. Die Beschränkung der Strafe dagegen auf die natürliche (wenn auch mit Absicht und Kunst herbeizuführende) Wirkung des Vergehens, wie sie Rousseau und andere nach ihm forderten und wie man sie mit dem besonderen Namen „pädagogische Strafe" bezeichnen zu sollen gemeint hat, schaltet mit Unrecht den sittlichen Faktor aus. Andrerseits ist doch die Herstellung eines inneren Verhältnisses zwischen der gewählten Strafe und der Art der Vergehung etwas ebenso gewiß Vernünftiges, wie die Bemessung der Höhe der Bestrafung nach dem Maße des zufällig angerichteten Sachschadens der Vernunft und der Gerechtigkeit zuwiderläuft.

Daß äußere Belohnungen in der Erziehung ebenso sicher ihre Stätte haben müßten wie Strafen, ist eine (naheliegende) Täuschung; sie haben ihr Recht wesentlich nur als Ausdruck der Zufriedenheit und Freude der Erzieher, auch der Ermutigung zum Fortschreiten. In den meisten Fällen vertritt deshalb auch das einfache Lob völlig ihre Stelle. Ist auch in dessen Häufung Vorsicht geboten und namentlich die individuelle Wirkung in Betracht zu ziehen, so ist doch im ganzen die größere und für viele Erziehernaturen näher liegende Verfehlung diejenige der allzugroßen Kärglichkeit des gespendeten Lobes oder einer gewissen Legierung oder

Versäuerung desselben mit unerfreulichen Beigaben. Gegen auszeichnende Preise im Gemeinschaftsleben der Schulen verhält sich wenigstens die deutsche Pädagogik vorwiegend durchaus ablehnend, während bei Franzosen und anderen Romanen, aber auch über deren Umkreis hinaus, die Wertschätzung dieses Erziehungsmittels tiefgewurzelt und bis jetzt durch gelegentliche Polemik nicht erschüttert ist. Ist doch überhaupt die möglichste Anstachelung des Ehrgeizes, wie bei Griechen und Römern selbstverständlich, so weiterhin im ganzen Bereich namentlich der von Jesuiten bestimmten oder irgendwie unter ihrer Überlieferung gebliebenen Erziehung herrschend. Daß damit antisoziale Gesinnung großgezogen, daß der Sinn auf äußerliche Wertunterschiede gelenkt wäre, daß es besser wäre, sich mit sich selbst zu vergleichen, um sich über die erreichte Stufe weiter zu erheben: das sind die Gesichtspunkte, die man dagegen geltend machen muß.

V. Innere Organisation der Erziehung. Wenn von den im vorstehenden angedeuteten Normen nicht weniges dem denkenden Leser allzu selbstverständlich erscheinen mag, so liegen in der Wirklichkeit die Verfehlungen doch näher, als man glaubt. Namentlich aber will es viel sagen, alles Berührte miteinander zu verbinden oder zu verweben und das Ganze der erzieherischen Einwirkung unter den Gesichtspunkt der letzten großen Ziele zu stellen. Man kann dies die innere Organisation der Erziehung nennen. Betrachten wir als eins der Hauptgebiete alles, was wohl unter dem Namen „körperliche Erziehung" zusammengefaßt wird, so gilt es offenbar vor allem, die innigen Beziehungen zwischen der Pflege körperlichen und seelischen Lebens fest ins Auge zu fassen. Nicht als ob der gesundeste Körper das wertvollste seelische Leben verbürgte! Aber gewisse sittliche Eigenschaften hängen offenbar mit körperlicher Normalität nahe zusammen, und ebenso bedeutet für die Bildung des Intellekts Gesundheit körperlicher Organe nicht wenig. So darf denn auch der Behütung und planvollen Schulung der Sinnesorgane die ernsteste Aufmerksamkeit nicht vorenthalten werden. Die Gefährdung der allgemeinen Gesundheit durch umfassende intellektuelle Anforderungen wird gegenwärtig fast zu stark betont; zur Gesundheit des Nervenlebens gehört auch eine bestimmte Anspannung. Zur Schmeidigung und Ertüchtigung durch Turnen und Bewegungsspiel soll auch das Ziel der anmutigen körperlichen Darstellung wieder mit größerer Bedeutung hinzukommen. Über alles Formale hinaus soll aber auch die Dienstbarmachung der körperlichen Organe für bestimmte praktische Aufgaben etwas gelten, also Befähigung zu (nicht bloß spielerischer) Handarbeit auf diesem oder jenem Gebiete, eine Tendenz, mit der man zu Anschauungen des 18. Jahrhunderts mit Recht zurückkehrt. Wieviel durch Belehrung über hygienische Grundsätze und Verfehlungen gewirkt werden kann, wird sich nicht allgemein sagen lassen; jedenfalls aber hat eine zielbewußte Erziehung mit allen ihr zu-

Körperliche Erziehung.

gänglichen Mitteln weitverbreitetem Mißbrauch, Versäumnis und Vorurteil entgegenzuarbeiten, auch auf Ausgleich der durch das äußere Kulturleben der Gegenwart herbeigeführten Entkräftigung bedacht zu sein.

Die Bildung des Willens steht unter den großen Erziehungszielen gegenwärtig im Vordergrund der allgemeinen Schätzung. Wie sehr die nationale Überlieferung in diesem Punkte auseinanderging, wie weit man auch in gewissen Kulturperioden von jener Schätzung entfernt geblieben war, man besinnt sich jetzt allgemein auf die Bedeutung dieser Aufgabe. Als elementarstes Ziel gilt, daß überhaupt ein Wille, der diesen Namen verdient, im Zögling zur Bildung komme. Und eine große Reihe formaler Tugenden des Willens mögen dem Erzieher als wünschenswertes Ziel vorschweben, wie Erregbarkeit, Bestimmtheit und Ausdauer, Mut, Entschlossenheit und Unternehmungslust; über eine ebensolche Mannigfaltigkeit von möglichen Untugenden gilt es zu siegen, über das Steckenbleiben in bloßen Velleitäten, das Bestimmtwerden von bloßen Impulsen, über Mattheit, Passivität, Unentschlossenheit, über Furcht, Verzagtheit, Ängstlichkeit, aber auch über Eigensinn und Starrsinn, Dreistigkeit und Tollkühnheit. Es gilt dann ferner, an das natürliche Triebleben anknüpfend dasselbe zu läutern und an die Stelle dunkler Strebensziele von egoistischem oder sonst inferiorem Charakter wirklich wertvolle zu setzen; und es gilt individuelles Streben nicht zu unterdrücken, aber doch in Einklang mit allgemein wertvollen Zielen zu bringen. Ungefähr dies bezeichnet Herbart als Charakterstärke der Sittlichkeit, wobei er von der Herrschaft bestimmter praktisch sittlicher Ideen (besonders Freiheit, Güte und Rechtlichkeit) die wahre Sicherung erwartet. Die Wirkung von Belehrung nach dieser Seite zu überschätzen, ist noch immer volkstümliche Neigung, und auch neuere Moralpädagogen oder Sozialmoralisten bauen stark darauf; unentbehrlich ist eine erwärmte Disposition des Gemütes wie sie sich zumeist durch persönliche Übertragung bildet, allerdings auch durch nur in der Phantasie geschaute Personen. Auf den möglichen und weithin wirklichen Mißbrauch des Wetteifers und Ehrgeizes kam schon oben die Rede. Im übrigen aber bedarf es der Schulung des Wollens durch Gelegenheit, Nötigung, Übung, immer neue Zielsetzung und immer wiederkehrende Erprobung; und gegenüber all solcher Förderung doch, namentlich in bestimmten persönlichen Fällen, der Beugung und Brechung eines dem Guten und Edlen entgegenstehenden, starren natürlichen Wollens. Im ganzen neigt man augenblicklich doch wohl zu sehr dazu, ein frisches, lebhaftes Wollen als Bewährung kräftig natürlichen Lebens zu schätzen zu ungunsten eines ruhig auf geistige Ziele hin gerichteten und durch regelmäßige Bewährung wertvollen.

Bildung des Willens.

Die andere Seite des emotionalen Lebens, das Leben der Gefühle, ist mit der Willensseite so nahe verbunden, so vielfach verwoben, daß ihre erzieherische Pflege großenteils unter dieselben Normen fällt. Wiederum muß persönlicher Übertragung eine ganz andere Kraft zugesprochen

Einwirkung auf das Gefühlsleben.

werden als der Anregung durch Belehrung oder was ihr ähnlich ist. Viel kommt auf die Wahrnehmung fruchtbarer Momente an, während in Augenblicken oder in Perioden der Stumpfheit die Versuche der Einwirkung eher schaden. Nicht zu verkennen ist die Bedeutung körperlicher Grundlagen des seelischen Gefühlslebens; neurasthenische Zustände sind gegenwärtig nur allzu häufig, hysterische sind gerade auch in der Jugend keineswegs selten. Stimmungen zu beherrschen muß gleichwohl auch schon die Jugend lernen, aber die Erziehung darf auch nicht die Möglichkeit reiner Stimmungen verringern. In diesem Sinn ist u. a. Verfrühung (z. B. die verfrühte Vorführung gemischter Charaktere in der Dichtung) vom Übel. Dagegen ist es eine falsche Tendenz, der Jugend Unlustgefühle überhaupt möglichst zu ersparen. Ebenso ist es aber auch falsch, allen natürlichen Antipathieen der jugendlichen Menschen ihr Recht zu bestreiten. Viel größer ist freilich die Pflicht, die Regungen des Mitgefühls zu nützen und zu verstärken: mit allem Lebendigen sich verbunden, ihm gegenüber sich in einer gewissen Gemeinsamkeit des Lebens verpflichtet zu fühlen, dazu soll die Jugend gebracht werden, und zum Glück liegt es ihr auch näher als den Älteren. Bestimmter wird gegenwärtig das Ziel kräftigen sozialen Fühlens vor Augen gerückt und die Pflege desselben als zentrale Aufgabe der Erziehung angesehen: nicht mit Unrecht, zumal dieses Bedürfnis eine der erfreulichsten Erscheinungen im Leben der Zeitgenossen bildet; und die Jugend läßt sich unschwer hineinziehen. Aber auch die nationale Gemeinschaft darf darüber nicht zu kurz kommen und sie braucht es nicht; die Hingebung an diese, für welche die Jugend wiederum nicht schwer zu gewinnen ist, wird nur veredelt durch Verwebung mit der Teilnahme am Lose der Volksgenossen. Von frühzeitig intensiver Pflege ästhetischen Fühlens wird gegenwärtig viel erwartet, wahrscheinlich mehr als richtig ist; am wenigsten darf sie, wie nun bereits mitunter verlangt wird, diejenigen der ethischen ablösen wollen. Gehaltvolle Poesie muß größere Macht behalten als die bildenden Künste, und auch die Musik möge ihren Anschluß an die Poesie bewahren. Die auf diesem Boden genährte Begeisterung ist fruchtbarer als die modern ästhetische. Übrigens soll mit der Pflege all dieser über das Selbst erhebenden Gefühle das Selbstgefühl nicht zur Verkümmerung verurteilt werden; neben der Läuterung des Ehr- und Unabhängigkeitsgefühls sorge die Erziehung dafür, daß dem Zögling das beschwingende Gefühl seines inneren Wachstums nicht fehle.

Intellektuelle Bildung. Die Ausbildung der intellektuellen Fähigkeiten stellt sich als die komplizierteste der erzieherischen Aufgaben dar, und ihr ist theoretisch wie praktisch von je die meiste Sorge gewidmet worden. Auch sind hier die Ergebnisse am greifbarsten und eine Technik unschwer zu gewinnen. Aber Überschätzung und Täuschung liegt hier nach mehr als einer Seite nicht fern. Übermittlung von an sich wertvollem Erkenntnisstoff ist noch nicht wertvolle Bildung; die Erwartung einer bedeutenden Einwirkung

der Einsicht auf den Willen ist trüglich; eine formale Durchbildung des Intellekts mit sich übertragender Wirkung auf beliebige andere Gebiete gibt es nicht, oder doch nur in sehr beschränktem Grade. Als das große Mittel intellektueller Bildung gilt selbstverständlich der planvolle Unterricht. Es ist aber zu bedenken, daß sowohl vor als neben zusammenhängender Unterrichtsteilung Wichtiges für diesen Zweck zu leisten ist: so — neben der ersten Pflege der Sprache — eine vielfache Anregung der Aufmerksamkeit, die Einflößung von Interesse, die Anregung persönlichen Urteils, die Förderung praktischen Verständnisses für allerlei Lebensgebiete. Auch ist es wünschenswert, daß bestimmte Gebiete dem Erlernen durch eigene Kraft, d. h. nicht unter Ausschluß der Hilfsmittel, aber unabhängig von einem Aufgaben stellenden Lehrer, überlassen werden. Indessen setzt das freilich schon begünstigte persönliche Lebensverhältnisse voraus, und wir haben es zunächst mit Allgemeingültigem zu tun.

VI. Bestimmteres über den Unterricht. Für jeden planvollen Unterricht ist das Erste, daß er auf richtiger psychologischer Grundlage ruhe, also dem Wesen der Aufmerksamkeit gerecht werde, wie dem der Apperzeption und Assoziation, den Gesetzen der Reproduktion der Vorstellungen, der Begriffsbildung, des Zustandekommens von Fertigkeiten, nicht zum mindesten auch dem (schon berührten) psychologischen Verhältnis zwischen Sprache und Denken. So selbstverständlich dies ist, so rückt doch erst die exaktere Psychologie der Gegenwart diese Aufgabe nach ihren Einzelheiten in ein bestimmteres Licht. Da es sich neben dem Allgemeingültigen auch darum handelt, den natürlichen Stufen der jugendlichen Gesamtentwicklung gerecht zu werden, so ergeben sich immer genug der Probleme. Solche erwachsen nicht minder, wenn es die Auswahl und Organisation der Unterrichtsstoffe gilt, sowie ihre Gruppierung und Abfolge, das Neben- und Nacheinander, die innere Verbindung der verschiedenen. Für die Auswahl und Behandlung der Stoffe kommen außer logischen, psychologischen und weiteren anthropologischen Gesichtspunkten (Nationalität, Geschlecht) noch kulturelle in Betracht, wie die tatsächliche Entwicklung und Blüte bestimmter Wissensgebiete, die Wertung bestimmter Bildungsstoffe, die besonderen äußeren und inneren Bedürfnisse der Zeit, die Verschiedenheit der sozialen Schichten. **Natürliche Grundlagen des Unterrichts.**

Von alters her sind praktisches Lebensbedürfnis einerseits und Freude am Wissen, Verstehen und Können andrerseits die treibenden Kräfte für alles Lernen und Lehren, und der doppelte Gesichtspunkt der Ausbildung erhöhter Kräfte und der Ausstattung für das Leben beherrscht naturgemäß auch jetzt die Lehrpläne. Wieviel Recht dem einen und wieviel dem anderen Gesichtspunkt zukomme, unterliegt fortdauernd dem Meinungsstreit, und vielfach ist das Ziel einer „liberalen" Ausbildung demjenigen einer Bildung „für das Leben" feindlich gegenübergetreten. Daß die Entscheidung nach Schichten der Bevölkerung verschieden erfolge, **Ausbildung und Ausstattung.**

wird nur ein weltfremder sozialistischer Optimismus bekämpfen. Aber daß sich jene beiden Zwecke der Ausbildung der Kräfte und der Ausstattung für das Leben zu verbinden oder möglichst zu durchdringen haben, muß allerdings überall gefordert werden, wie denn Pestalozzi hierin für den elementaren Volksunterricht die rechte Wendung gebracht hat. Der Begriff der „harmonischen Bildung" oder „harmonischen Ausbildung der Kräfte", so gewinnend er klingt und so viel Anregung er gibt zur Überwindung einseitiger Wertschätzung, z. B. intellektueller oder nur gedächtnismäßiger oder nur abstrakter Betätigung, nur buchmäßigen Lernens, hat doch nicht soviel zu wirken vermocht als man meinte, und von ihr wie auch von der „allgemeinen Bildung", die man mit großem Vertrauen zum Programm erhoben hat, hört man kaum mehr mit zufriedenem Wohlgefallen reden. Diese droht immer auf Enzyklopädisches hinauszulaufen, läßt viel oberflächliche Berührung und namentlich auch gegenseitige Neutralisierung des Vielerlei erwarten und damit also geistige Kraftlosigkeit. Und eine wirkliche Harmonie, wenn sie überhaupt für große Scharen von Zöglingen mit höchst ungleichartigen Naturen zum gemeinsamen Ziel genommen werden könnte, müßte wohl auch Töne einschließen, die bis jetzt bei uns in Deutschland wie in vielen anderen Kulturländern nur schwach oder gar nicht mit erklungen sind. Gegen den allzu einseitig intellektualistischen, gegen den universalistischen, gegen den zu abstrakten Charakter unseres Schulbildungsideals geht in der Tat die Strömung der Zeit, und die Verteidigung des Gewohnten durch selbstzufriedene Schulpädagogen verspricht keinen Sieg. Die Versuche, den gewohnten Aufbau der Unterrichtsfächer als einen in sich notwendigen zu erweisen, bewähren sich schwerlich; die Losung: weniger Lernschule, mehr Lebensschule! läßt sich vielerorten vernehmen. Neben breiterem Raum für freie körperliche Betätigung wird mehr Befriedigung und Benutzung des poietisch-produktiven oder Kunsttriebes gefordert, mehr Gelegenheit für Willensbildung; bekämpft wird das Übergewicht des Wissens gegenüber dem Können, des Formalen gegenüber dem Materialen, des bloß Schulenden gegenüber dem Erhebenden und dem Tüchtigmachenden; gegenüber dem Buchmäßigen wird mehr Beziehung zur freien Natur, zu mannigfacher menschlicher Betätigung und Arbeit gefordert. Nur bei den Angelsachsen scheint das Gleichgewicht ein besseres, aber ohne auch dort schlechthin befriedigen zu können.

Fragen des Lehrplanes.

Auch für die Elementarstufe ist der Stoff keineswegs unanfechtbar durch die Überlieferung gegeben; gegenüber dem Beginn mit Buchstabenunterricht wird ein solcher mit lebendigem Sprachunterricht in Verbindung mit reichlichem Anschauungsunterricht gegenwärtig gefordert und hoffentlich mehr und mehr verwirklicht; ebenso dringt hier die Forderung einer frühzeitigen Pflege und Würdigung des Zeichnens und Modellierens siegreich vor. Auch für den höher gehenden Unterricht tritt neben die Forderung zurückzustellender Lerngebiete mannigfaches Verlangen nach

neu Aufzunehmendem, wie Kunstgeschichte, Volkswirtschaftslehre, bürgerlichem Moralunterricht, Hygiene usw., doch mit sehr ungleicher Aussicht auf Erfolg; ebenso Wandlung der Geschichte in Kulturgeschichte, Stellung der Geographie in den Mittelpunkt der Fächer, Erhebung der Biologie zu einem Zentralgebiet, Ergänzung der naturwissenschaftlichen Disziplinen, Ergänzung oder Verallgemeinerung der lebenden Sprachen, Verbreiterung des Raumes und Erhöhung der Bedeutung der Muttersprache und ihrer Literatur. Vielleicht gelingt es, eine ganz andere Abgrenzung der „Fächer" zu bewirken durch engere Verbindung des jetzt auseinander Liegenden, durch Ausschaltung von viel stofflich Einzelnem, durch Gewinnung einer mäßigen Zahl geschlossener Hauptgebiete. Weist doch das jetzige Nebeneinander im Grunde auf ein älteres Verhältnis zwischen Schule und Wissenschaft zurück. Eine einfachere Änderung würde die teilweise Verwandlung des Nebeneinander in ein Nacheinander bedeuten, also mehr Sukzession als Gleichzeitigkeit. Eine Abschwächung des neutralisierenden Nebeneinander wird auch erfolgen, wenn wenigstens auf höheren Stufen für die einzelnen Schüler bestimmte Fächer ihrer Wahl eine vollere Bedeutung gewinnen und andere dagegen zurücktreten. Ein gemeinsamer und für alle verbindlicher „Kernunterricht" mit Wahlfreiheit für mancherlei sonstige Lerngebiete ist in manchen Ländern durchgeführt.

Normen des Lernprozesses.

Was im übrigen die innere Organisation des Unterrichts betrifft, so gibt es eine Anzahl von Trivialnormen, die als eine nicht sehr hoch zu schätzende Erbweisheit sich überliefern. So, daß man vom Nahen zum Entfernten zu schreiten habe, vom Einfachen zum Zusammengesetzten, vom Leichten zum Schweren usw.: Ratschläge, die übrigens den praktischen Lehrer doch oft genug ratlos bleiben lassen. Dagegen ist die Forderung eines unabänderlich festen, für alle Fälle gültigen psychologisch-didaktischen Prozesses, von Herbart aufgestellt und von seinen Jüngern (Ziller besonders) bestimmter ausgeführt, Gegenstand reichlichen Meinungsstreites geworden. Den sogenannten formalen Stufen (nach Herbart „Klarheit, Assoziation, System, Methode") kann schließlich nur ein beschränktes Recht zugesprochen werden; als allgemein zugestanden kann gelten, daß stoffliche Darbietung und Anschauung, denkende Verarbeitung, beherrschende Verwendung den natürlichen Gang bilden, aber nicht ohne daß auch davon je nach der Natur der Aufgaben erhebliche Abweichungen berechtigt wären. Sieht Herbart doch auch das letzte Ziel alles Unterrichtens und Lernens schlechtweg in der Erweckung von vielseitigem Interesse, während in Wirklichkeit dabei zugleich praktisch-kulturelle Gesichtspunkte mitsprechen müssen. Dies hindert nicht, dem Verdienst dieses originalen Autors gerecht zu werden, der vor allem einer trivial utilitarischen wie einer dumpf naiven Auffassung vom Ziel des Lernens entgegentritt, mit umfassendem Blick auch die mannigfachen Richtungen des zu weckenden und zu pflegenden Interesses (empirisches, spekulatives, ästhetisches, sympathetisches, soziales, religiöses Interesse) aufzeigt und

eine wertvolle Beziehung desselben zu Gesinnung und Charakterbildung behaupten darf, wenn er sie auch überschätzt.

Hier sei auch der Zillerschen Theorie der Kulturstufen gedacht, nach welcher der Gang des gesamten Unterrichts die lernende Jugend dieselbe Reihe von Stufen des Kulturlebens durchlaufen lassen soll, durch welche die Menschheit als ganze hindurchgegangen sei. Die Zillersche Durchführung dieses Grundsatzes jedenfalls hat vor der Kritik nicht standhalten können. Eine ganz andere Gestalt gewinnt die gleiche Grundidee neuerdings z. B. bei dem Amerikaner J. Dewey, der namentlich den Entwicklungsgang menschlicher Handarbeit im Zusammenhang mit Sachverständnis und Erfindungsgeist zum Ausgang für die Abfolge jugendlicher Übung und Belehrung nimmt. Allgemeiner aber wird von dieser Seite die Forderung betont, daß für die Auswahl der Unterrichtsstoffe viel mehr das Bedürfnis des jugendlichen Geistes als der Gesichtspunkt eines zu übermittelnden Kulturinhalts maßgebend sein müsse, ein Gedanke, dem man auch sonst mit Recht nahe gekommen ist. Mehr und mehr scheint gegenwärtig ein Gegensatz zwischen Persönlichkeitspädagogik und Kulturpädagogik sich herauszubilden, wobei die erstere Tendenz stärker in der amerikanischen Erziehung zur Geltung kommt als bei den meisten älteren europäischen Kulturnationen; allerdings findet sie nun auch hier ebenso leidenschaftliche wie einseitige Verfechter.

Verschiedene Unterrichtsarten. Auf Herbart wiederum geht im wesentlichen die Unterscheidung der Unterrichtsarten zurück: nur ist die Dreiheit von darstellendem, analytischem und synthetischem Unterricht weiterhin mit Recht in die Kategorieen des darstellenden, des erläuternden, des entwickelnden Unterrichts gewandelt worden, und daneben darf diejenige des einprägenden und einübenden Unterrichts nicht vergessen werden. Wenn Geschichte, Schriftstellerlektüre, Mathematik, grammatische Formenlehre als hierfür typische Gebiete gelten können, so ist doch auch hier die Scheidung keineswegs eine unbedingte, und fast in jedem Fache ist Anlaß zur wechselnden Anwendung oder zur Verknüpfung jener verschiedenen Unterrichtsarten, deren Normen hier nicht weiter berührt werden können. Ebensowenig die Handhabung der einzelnen Formen des Verfahrens: akroamatisches und erotematisches oder dialogisches, und zwar das letztere besonders im Dienst des entwickelnden Unterrichts als heuristisches oder mäeutisches. Die besondere Forderung, das genetische Prinzip möglichst überall zugrunde zu legen, ist in Wirklichkeit sehr ungleich gemeint und ebenso ihre Durchführung versucht worden; wenn ihr an nicht wenigen Punkten wirklich Raum gegeben werden kann, so ist doch keine Wandlung des gesamten Unterrichtsverfahrens von diesem Gesichtspunkte aus zu erwarten.

Technik und Kunst. Neben die Fragen der Methode (die sich immer durch psychologisch-didaktisches Denken zu bestimmen hat) treten dann diejenigen der Technik (die auf praktischem Geschick und mannigfacher Erfahrung beruht); ihre Beherrschung ist namentlich für den öffentlichen Klassenunterricht von

Wichtigkeit; die gleichzeitige Inanspruchnahme der vielen Schüler, das Tempo und der Wechsel, Muster und Nachahmung, die Behandlung der Schülerantworten, die Arten und Formen der Wiederholung und der Übung und vieles Sonstige gehört hierher. Aber Methode und Technik zusammen machen ein Höheres nicht entbehrlich, nämlich das, was man im engeren Sinn die Kunst des Unterrichts nennen kann. Durch sie namentlich vermag der Lehrer, der mit der bloßen Technik leicht zum Schulmeister herabsinkt, zum Jugendbildner zu werden. Diese Kunst des Unterrichts umfaßt zunächst so Allgemeines wie sichere, treffende und edle Sprache, oder die Eigenschaften der Klarheit, der Anschaulichkeit, der Lebendigkeit, nebst der Fähigkeit Interesse zu wecken, dann aber auch mancherlei bestimmteres Können, wie die Kunst des Erzählens, des Schilderns, des Entwickelns, des wirklich guten Übersetzens, des geschickten Experimentierens usw. Über das alles geht dann die Kunst der Menschenbehandlung, in ihrer besonderen Anwendung auf die jugendlichen Individuen, also Blick, Takt, Beweglichkeit und freundliches Interesse an menschlicher Entwicklung einschließend.

Der besonderen Aufgaben und Schwierigkeiten der einzelnen Lehrfächer kann hier nicht gedacht werden. Daß für die geistigsten Gebiete, wie Religion oder Poesie, die Gefahr einer Veräußerlichung, Mechanisierung, überhaupt also des Verderbs am größten ist, leuchtet ein und wird durch die Erfahrung immer wieder bestätigt. Die Annahme, von bestimmten Stoffgebieten mit einer gewissen Sicherheit die Gesinnung der Schüler erwarten zu können („Gesinnungsstoffe"), läßt sich nicht aufrecht erhalten: hängt doch die Wirkung von Anregungen zur Bildung der Gesinnung sehr von unberechenbaren Faktoren ab. Irgendwie lassen sich bei jedem Unterrichtsfach die Ziele einer stofflich utilitarischen Ausstattung, einer formalen Schulung und einer idealen Bildung verbinden und, wenn auch in ungleichen Proportionen, miteinander verfolgen.

Mannigfache Fragen der Schuleinrichtung.

VII. Zur äußeren Organisation der Erziehung. Neben diesen der inneren Organisation geltenden Erwägungen fordert die äußere zahlreiche weitere heraus. Theoretische Unterlagen lassen sich auch für alle die konkreten Einrichtungen der Lehranstalten suchen und untersuchen; also für den Aufbau der Lektions- und Stundenpläne, die kleineren und größeren Unterbrechungen des Unterrichts und deren Verwendung, Einrichtungen zur Aufrechterhaltung der Disziplin und Einrichtungen von positiv erzieherischer Bedeutung, räumliche und didaktische Ausstattung, Erholungsgelegenheiten und anregende Umgebung, Gestaltung von Schulfesten, von Prüfungen und Zeugnissen, Schülerzahl in Klassen und Gesamtschulen, Bürgschaften für das Zusammenwirken der verschiedenen Lehrer, Verhältnis von Fachlehrern und Klassenlehrern, Vorzüge von Fachklassen oder festen Gesamtklassen usw. Daran würde sich reihen die Frage nach der Abstufung der Schulen, nach den zu bildenden, zu erhaltenden

oder zu verschmelzenden Schulkategorieen, niederen, mittleren und höheren, humanistischen, realistischen, vermittelnden Charakters, und nach dem den einzelnen zuzuerkennenden öffentlichen Werte, auch nach dem Maße der den einzelnen Anstalten zu gewährenden Bewegungsfreiheit gegenüber zentralisierender Regelung, endlich nach der Möglichkeit einer fest organischen Verbindung aller Unterrichtsstufen, von der Elementarstufe aufwärts. Zu theoretischer Erörterung könnte im besonderen auch die Einrichtung der Kindergärten Anlaß geben, da hier zugleich die psychologische und die soziale Seite entschieden von Bedeutung ist. Die Schätzung der ganzen Institution ist zur Zeit im Ausland (dem angelsächsischen besonders) weit größer als im Vaterland ihres Urhebers Fröbel. Gegen die damit gegebene weitere Entlastung der Familien von ihrer Verantwortlichkeit wird zuweilen bestimmt protestiert; auch der Gesichtspunkt der frühen Nivellierung, der Hemmung möglichster Selbstentfaltung ist geltend gemacht worden. Doch ist das Wohlgefallen an der Einrichtung bei ihren zahlreichen Freunden nicht erschüttert worden.

Das Bestimmtere über alle diese und verwandte Fragen bleibt anderen Stellen des gegenwärtigen Gesamtwerkes vorbehalten. Das lebendigste Interesse dürfte zur Zeit dem Problem der Organisation des der Volksschulperiode anzuschließenden Fortbildungsunterrichts gebühren, von dessen vollständigerer und fruchtbarerer Gestaltung Wichtigeres abhängt als von anderen, lange Zeit bevorzugten Fragen des nationalen Bildungswesens. Beim Unterricht der Volksschulen fordert wohl die z. B. in Frankreich lebendige Tendenz Beachtung, wonach dieser Unterricht neben seinem allgemeinen Charakter auch bestimmtere Beziehung zu elementaren Forderungen des Kultur- und Berufslebens nimmt. Daran schlösse sich die Frage des Mädchenunterrichts mit seinen verschiedenen Stufen, Zwecken und Bedürfnissen. Gegenüber der zunächst (namentlich in Amerika vertretenen) Tendenz auf völlige Angleichung der Mädchenbildung an die der Knaben und Jünglinge hat bis jetzt bei uns die Anschauung das Übergewicht, daß zur Gleichwertigkeit nicht Identität gehöre und daß die möglichste persönliche Wertbildung am richtigsten unter Berücksichtigung der natürlichen Wesensanlage erstrebt werde. Daß von der Vereinigung von Mädchen und Knaben in derselben Schulklasse sowohl besondere Anregung als auch günstige Wirkung auf die gegenseitige innere Stellung der Geschlechter ausgehen könne, darf allerdings nicht verkannt werden, und das Drängen auf solche (übrigens hie und da schon durchgeführte) Vereinigung wächst, so daß weitere Versuche wohl demnächst Raum finden werden. Begünstigung verdienen auch die auf neuen Grundlagen errichteten Privaterziehungsanstalten (Landerziehungsheime oder ähnlich benannt), in denen zu Natur, natürlichem Leben und allerlei menschlicher Tätigkeit eine lebendige Beziehung genommen und auch nach anderer Seite Versuche gemacht werden, deren eine zum Fortschreiten bestimmte Pädagogik nicht entraten kann. Das gleichzeitige Auftauchen dieser Ver-

suche in mehreren, in sich ungleichartigen europäischen Kulturländern verdient noch besondere Beachtung. Anstalten dieser Art erheben sich unter erzieherischem Gesichtspunkt entschieden über die gewöhnlichen, in mehreren Ländern noch durchaus vorherrschenden Schul-Internate, in denen zwar ein guter Geist überlieferungsmäßig herrschen kann, wie das in England vielfach der Fall ist, die sich aber andrerseits auch, wie z. B. die französischen, viel ungünstige Urteile von seiten unabhängiger Lebensbeobachter zugezogen haben.

Gestaltung des Schullebens.

Daß übrigens die Nationen sich überhaupt miteinander in vollerer Fühlung halten auch auf dem Gebiet des Erziehungswesens, sich beobachten und vergleichen, um voneinander und miteinander zu lernen, Gutes zu übernehmen und starre Überlieferung zu überwinden, ist ein Zug der Zeit, den man auch im Interesse echter Menschenbildung begrüßen muß. Wenn der in Frankreich maßgebende Gesichtspunkt, daß durch Unterricht und Erziehung die Bestbeanlagten der Nation zu möglichst vollkommener Entwicklung gebracht werden sollen, um durch die Höhe ihrer Leistungen die Nation als solche emporzuheben, uns in Deutschland im ganzen nicht nach dem Sinne ist, so ist er uns doch vielleicht allzu fremd geblieben. So ward neuerdings die Forderung der Errichtung von „Sonderschulen für hervorragend Befähigte" erhoben, die allerdings doch mehr Bedenken erweckt als Zustimmung gefunden hat. Am bekanntesten ist der Wunsch, das Beste von dem Geiste zu übernehmen, der im Laufe des 19. Jahrhunderts in das englische Schulleben eingezogen ist. Ein freundliches Schulleben, ebenso erfrischend wie erhebend und ohne peinlichen Druck doch bändigend, mit vertrauensvollem Zusammenleben von Erziehern und Zöglingen, gegenseitigem Emporhelfen der letzteren, mit sich vererbendem gutem Gesamtgeist, das alles wird in seinem Werte immer allgemeiner anerkannt. Und in dieser Richtung liegen große Aufgaben, namentlich auch für unser deutsches Erziehungswesen. Daß den jugendlichen Individuen ein volleres Maß freier Selbstentfaltung zu wünschen wäre, sei hier nochmals ausgesprochen. Nicht minder wichtig wäre, daß für ein gedeihliches Zusammenwirken der zur Erziehung berufenen Instanzen, im wesentlichen Familie und Schule, bessere Grundlagen gewonnen würden, als sie jetzt jedenfalls in deutschen Landen sich fühlbar zu machen pflegen. Indem die Familien einen so großen Teil ihrer Autorität der Schule haben abtreten müssen, haben sie sich ihrerseits der Verantwortung allzusehr entwöhnt. Nicht bloß für die dem Schulbesuch voraufgehende Lebensperiode kann die Familie wertvolle Aufgaben ihrerseits übernehmen, sondern sie sollte auch weiterhin einen edlen Teil der Bildung bei ihren Sprößlingen als ihr natürliches Gebiet betrachten und mit Ernst verwalten. Dazu bedarf sie freilich in einer Zeit, wo nicht leicht mehr gute feste Überlieferung ihr den nötigen Anhalt und Halt gibt, einer sittlichen Reife, die nicht als etwas Selbstverständliches erwartet werden darf. Unter denjenigen Ein-

flüssen des gemeinsamen Schullebens, denen entgegenzuwirken einer guten Familienerziehung obliegt, ist der wichtigste wohl die dort leicht entstehende Nivellierung der Gewissen, die schlimmer ist als die der Köpfe.

Schlußbemerkungen. Doch auch abgesehen von den einzelnen Familien, den organisierten Schulen und den zur Tätigkeit an ihnen Berufenen, muß von allen ernst Gesinnten und praktisch Denkfähigen als bleibende große nationale Aufgabe die der Erziehung erfaßt werden: mag nun dem Staat als solchem ein volleres oder beschränkteres Recht zugesprochen werden. Alle Regelung kann auf das Innerste nicht leicht sich erstrecken; zu der Einsicht und dem guten Willen der wenigen Regierenden muß die Herzensteilnahme vieler einzelner hinzukommen: auch um der bei aller Normierung naheliegenden Erstarrung entgegenzuwirken und den inneren Wandlungen der Zeit gerecht zu werden. Daß die Gegenwart mit ihren tiefgehenden inneren Krisen (auf dem Gebiete der Religion, der Ethik, der sozialen Begriffe, der allgemeinen Weltanschauung) und zudem mit der Schnelligkeit der kulturellen Umgestaltungen auch für die Organisation und Ausführung der Erziehung besonders große Schwierigkeiten ergibt, darf nicht verkannt werden.

Überhaupt aber darf die pädagogische Wissenschaft oder Weisheit, so alt sie ist, doch nie aufhören für sich jung zu bleiben, die Welt um sich her mit wachen Augen zu prüfen und sich durch stete Empfänglichkeit gewissermaßen stets neu zu verjüngen. Rühren doch eben die pädagogischen Fragen, weiter verfolgt, immer an die höchsten ethischen, die feinsten psychologischen, die wichtigsten kulturellen und die schwerwiegendsten Fragen der Staatskunst. In diesem Sinne kann die Pädagogik eine zentrale Wissenschaft heißen, wenn sie auch bis jetzt nur an die Peripherie der Wissenschaften verwiesen zu werden pflegt.

Literatur.

Die vollständigste Behandlung erfährt das Gebiet in der von K. A. SCHMID herausgegebenen, 11 Bände umfassenden „Enzyklopädie des gesamten Erziehungs- und Unterrichtswesens“ (2. Aufl., Leipzig, O. Reisland, 1876—87) und in dem „Enzyklopädischen Handbuch der Pädagogik“ von W. REIN (2. Aufl., Langensalza, Beyer und Mann) in 7 oder mehr Bänden, seit 1903. Das ähnlich umfassende „Handbuch der Erziehungs- und Unterrichtslehre“ von A. BAUMEISTER (2. Aufl., München, Beck, seit 1902) ist ausdrücklich für höhere Schulen bestimmt. Dazu neuerdings (1907. 8) J. LOOS, Enzyklopädisches Handbuch der Erziehungskunde (2 Bde., Wien, Pichler). — Über Geschichte der Erziehung bzw. Pädagogik ist das umfassendste Werk wiederum von K. A. SCHMID (in Verbindung mit andern [Stuttgart, Cotta]), in 5 Bänden; die Werke von KARL SCHMIDT, 4 Bde. (Cöthen) und K. v. RAUMER (vom Wiederaufblühen klassischer Studien an, 4 Bde., Stuttgart) treten jetzt mehr zurück. In kürzerer Fassung behandelt das Gesamtgebiet HERM. SCHILLER (Leipzig, Reisland), und mehr die neuere Zeit THEOB. ZIEGLER (in Teil I des vorerwähnten Baumeisterschen Handbuchs). Auf knappem Raume schildert neuerdings FR. PAULSEN „Das deutsche Bildungswesen in seiner geschichtlichen Entwicklung“ (Teubner, 1906). Ein groß angelegtes Quellenwerk zur deutschen Erziehungsgeschichte sind die von K. KEHRBACH begründeten „Monumenta Germaniae Paedagogica“, in denen z. B. die eingehendsten Monographien über Melanchthon, über Comenius, über die Jesuiten usw. sich finden. Die wichtigsten früheren Erziehungstheoretiker liegen in Neudrucken als „Pädagogische Klassiker“ oder unter ähnlichem Titel in verschiedenen Sammlungen vor, z. B. bei Beyer & Mann in Langensalza, und bei Greßler, ebenda; hervorgehoben seien daraus: MONTAIGNE, COMENIUS, LOCKE, A. H. FRANCKE, ROUSSEAU, BASEDOW, KANT, PESTALOZZI, JEAN PAUL, HERBART, FICHTE, SCHLEIERMACHER. Die treuesten Vertreter Herbartscher Pädagogik (doch nicht ohne Selbständigkeit) sind T. ZILLER, K. V. STOY, W. REIN. Weit freier haben sich von ihm aus entwickelt TH. WALTZ, O. WILLMANN, W. TOISCHER (in dem Baumeisterschen Gesamtwerk). Die große Reihe der neueren Theoretiker kann hier nicht aufgeführt werden. Als Versuch eines völlig unabhängigen theoretischen Aufbaues aus der Neuzeit sei angeführt: AUG. DÖRINGS „System der Pädagogik im Umriß“ (Berlin, 1894). In der Gegenwart steht mit besonderer Tendenz da: P. NATORPS „Sozialpädagogik“, 2. Aufl. (Stuttgart, Frommann, 1904). Über gegenwärtige Probleme orientiert u. a. RUD. LEHMANN, „Erziehung und Erzieher“ (Berlin, bei Weidmann, 1901). Eine praktische Anleitung zur Familienerziehung gibt das weitverbreitete Buch von A. MATTHIAS: „Wie erziehen wir unsern Sohn Benjamin?“ (München, Beck). Von demselben Verf. ist auch die gegenwärtig beliebteste „Praktische Pädagogik für höhere Lehranstalten“ (ebenda). Eine allseitigere Einführung in die Probleme der Erziehung ist trotz des anscheinend beschränkenden Titels bezweckt mit: W. MÜNCH, „Geist des Lehramts“ (Berlin, G. Reimer, 2. Aufl. 1905). Eine Übersicht auf geringem Raum gibt (neben zahlreichen anderen Kompendien) z. B. THEOBALD ZIEGLERS „Allgemeine Pädagogik“ (Leipzig, Teubner, 1904) und W. REINS „Pädagogik im Grundriß“ (Stuttgart, 1900, Sammlung Göschen). Von dem letztgenannten liegt andrerseits als groß angelegtes Werk neuerdings vor: „Pädagogik in systematischer Darstellung“, 2 Foliobände (Langensalza 1902—6); und ferner: „Deutsche Schulerziehung“ (in Verbindung mit mehreren), München, 1907. „Auf Grund der Psychologie der Gegenwart“ stellt „die Elemente der Erziehungs- und Unterrichtslehre“ dar PAUL BARTH (Leipzig, 1906).

Ganz selbständig auch (gegen die Herbartianer): E. v. SALLWÜRK, „Prinzipien und Methoden der Erziehung" (Leipzig, 1906). Die Ausgestaltung des Volksschul- und Fortbildungsunterrichts behandelt trefflich G. KERSCHENSTEINER (z. B. in „Grundfragen der Schulorganisation" (Leipzig, Teubner, 1907). Eine „Einleitung in die akademische Pädagogik" gibt H. SCHMIDKUNZ (Halle, 1907). Als besonders bekannte pädagogische Theoretiker Englands im 19. Jahrhundert sind zu nennen HERBERT SPENCER und ALEX. BAIN. Namentlich aber sind Schriftsteller englischer Zunge (Nordamerikaner noch mehr als Engländer) beteiligt an der jetzt blühenden Literatur über „Kinderpsychologie". So SULLY, JAMES, BALDWIN, CHAMBERLAIN, STANLEY HALL. Von Franzosen ist auf diesem Gebiete (wie auf sonstigen pädagogischen) tätig G. COMPAYRÉ, doch neben ihm zahlreiche andere. Den Ausgang hat übrigens die (bereits höchst umfassende) Kinderseelenkunde genommen von B. SIGISMUNDS „Kind und Welt" (schon Mitte des 19. Jahrhunderts) und (wissenschaftlich) von W. PREYERS „Seele des Kindes" (Leipzig, Grieben, zuletzt 1900). Wichtig ist ferner die gegenwärtige Literatur über psychopathische Erscheinungen im Jugendleben, vertreten durch STRÜMPELL, KOCH, TRÜPER, ZIEHEN, SPITZNER u. a. Das Seelenleben des Kindes überhaupt behandeln neuerdings K. GROOS (Berlin 1903), W. AMENT (in verschiedenen Schriften) u. a. Dazu neuerdings das zugleich zusammenfassende und selbständige Werk von E. MEUMANN, „Vorlesungen zur Einführung in die experimentelle Pädagogik und deren psychologische Grundlagen" (2 Bde., Leipzig 1907, Engelmann). — Die Literatur über Jugendkunde verbindet sich außerdem mit der ebenfalls blühenden über Hygiene, namentlich im Schulleben; und andrerseits spielt sie zum Teil hinüber in die immer mehr anwachsende pädagogische Reform- und Protestliteratur, am leidenschaftlichsten vertreten durch ELLEN KEY, ARTHUR BONUS, doch auch durch viele andere, im ganzen doch mehr Verwirrung bringend als Klärung, zu der auf diesem Gebiete, wenn auf irgendeinem, ruhiges Denken gehört. Vgl. dazu MÜNCH, „Zukunftspädagogik" (Berlin, G. Reimer, 2. Aufl. 1908).

ÄSTHETIK.

Von

Theodor Lipps.

Einleitung. Die Ästhetik ist eine psychologische Disziplin. Schönheit eines Objektes ist nicht eine Eigenschaft des Objektes, wie Grün oder Blau, sondern sie ist dies, daß in dem Objekt ein Akt der ästhetischen Wertung begründet liegt. Solcher Akt kann aber niemals anderswo als in einem Bewußtsein vorkommen. Und dann ist er notwendig ebensowohl begründet in der Natur des wertenden Subjektes. Schönheit ist die Angemessenheit eines Objektes an die Natur des ästhetisch wertenden Subjektes. Die Frage aber nach den Bedingungen dieser Angemessenheit ist die Frage nach der Natur des ästhetisch wertenden Subjektes oder nach der Gesetzmäßigkeit seines ästhetischen Wertens. Und diese Frage ist eine psychologische. **Aufgabe der Ästhetik.**

Die nächste Aufgabe der Ästhetik ist nicht, vorzuschreiben, was oder wie ästhetisch gewertet werden soll, sondern das ästhetische Werten zu verstehen. Sie will zeigen, worin dieses Werten bestehe, welches seine Bedingungen seien und welche innere Gesetzmäßigkeit in ihm walte. Damit schließt sie aber das „Normative" notwendig zugleich in sich: denn wenn einmal feststeht, wie es um das Wesen und die Bedingungen des ästhetischen Wertens bestellt ist, und unter welchen Bedingungen der künstlerische Zweck, d. h. der Zweck der Schaffung eines Schönen, erreicht wird und seiner Natur zufolge einzig erreicht werden kann, so weiß ich damit auch, wie ästhetisch gewertet werden, und wie in einem gegebenen Falle der Künstler verfahren „soll". D. h. die Einsicht in das Wesen und die Bedingungen des Schönen kann gar nicht umhin, zugleich eine Norm sowohl für denjenigen zu sein, der das Schöne ästhetisch wertet, wie auch für den, der es unternimmt, das Schöne ins Dasein zu rufen.

Da die Ästhetik aber nicht das ästhetische Werten überhaupt betrachtet, sondern die Wertungen, die durch das in Natur und Kunst vorgefundene Schöne gefordert sind, kann sie eine Disziplin der angewandten Psychologie heißen.

Elementar- und Formgefühle.

I. Die allgemeinen ästhetischen Formprinzipien. Im vorstehenden ist schon eine Art von Definition der Ästhetik vorausgesetzt: sie ist die Wissenschaft vom Schönen, d. h. vom ästhetisch Wertvollen.

Jedes Wertgefühl aber ist ein Gefühl der Befriedigung oder ein Lustgefühl. Darum ist eine Grundfrage der Ästhetik die, welche Gegenstände ein Lustgefühl in uns zu wecken geeignet seien.

Auf diese Frage nun ist eine Antwort nicht unmittelbar zu geben, wenn es sich handelt um die Lust an einem einfachen Gegenstande, etwa an einem einfachen Tone oder einer einfachen Farbe. Solche Lustgefühle nenne ich Elementargefühle.

Dagegen verstattet die soeben gestellte Frage eine unmittelbare Beantwortung bei den Formgefühlen, d. h. bei denjenigen Lustgefühlen, die bewirkt werden durch die Weise der Verbindung von Teilen oder Elementen zu einem Ganzen. Die bei der Betrachtung der Formgefühle gewonnene Antwort wird dann aber auch auf die Elementargefühle zu übertragen sein.

Prinzip der Einheit in der Mannigfaltigkeit als Prinzip der Differenzierung eines Gemeinsamen.

Ein Ganzes nun, das eine mehr oder minder reiche Mannigfaltigkeit von Teilen oder Elementen in sich zur Einheit zusammenschließt, ist Gegenstand eines Lustgefühls, wenn es eine „Einheit in der Mannigfaltigkeit" repräsentiert. Dies ist eine alte Regel. Sie muß aber hier näher bestimmt werden. Wir tun dies, indem wir sagen: Lustvoll ist nur die Einheit in der Mannigfaltigkeit, die darin besteht, daß innerhalb eines Ganzen aus verschiedenen und eventuell zueinander gegensätzlichen Teilen oder Elementen ein durch dieses Ganze hindurchgehender gemeinsamer, überall mit sich identischer Grundzug den Momenten der Verschiedenheit oder der Gegensätzlichkeit gegenübertritt, derart, daß das Ganze in jenes Gemeinsame und in diese Momente der Verschiedenheit und Gegensätzlichkeit apperzeptiv sich zerlegen läßt, daß beide Momente im Vergleich miteinander ein relativ selbständiges psychisches Dasein haben, und daß doch zugleich das Verschiedene und Gegensätzliche nicht neben dem Gemeinsamen steht, sondern sich darstellt als die Differenzierung des Gemeinsamen in sich selbst, als verschiedene und gegensätzliche Entfaltung oder Ausgestaltung eben dieses Gemeinsamen. Dabei kann das Gemeinsame oder der gemeinsame „Grundzug" verschiedene Namen tragen. Das Gemeinsame kann einmal ein identischer Grundrhythmus oder ein sich selbst gleiches, z. B. architektonisches Bildungsgesetz, ein andermal ein einheitlicher Grundgedanke oder ein einziges Wollen oder eine beherrschende Grundstimmung u. dgl. sein. Die „Differenzierung" ist je nachdem entweder die Gliederung des Grundrhythmus in ein Nebeneinander und einen Gegensatz von einzelnen Elementen des Rhythmus bzw. von untergeordneten Einheiten solcher Elemente, oder die verschiedene und gegensätzliche Weise der Verwirklichungen des Bildungsgesetzes im einzelnen, oder das Auseinandergehen des einen Gedankens oder des einheitlichen Wollens in einzelne Gedanken bzw. Willensakte und einen Gegensatz solcher einzelner Akte usw.

Bedingung für die Höhe der Lust ist dabei jedesmal das Gleichgewicht zwischen solchem Auseinandergehen oder solcher Gegensätzlichkeit einerseits und dem Moment der Einheitlichkeit, dem „Gemeinsamen", andrerseits, ein Gleichgewicht in dem Sinne, daß die Momente der Verschiedenheit, der Gegensätzlichkeit, und eventuell des Widerstreites — der Divergenz, der Dissonanz, des Konflikts — relativ selbständige Bedeutung gewinnen, zugleich aber doch dem Moment der Einheitlichkeit oder dem Gemeinsamen sich unterordnen, daß also dies letztere im Ganzen als das unbedingt Herrschende erscheint.

Einfache Beispiele für diese „Differenzierung eines Gemeinsamen" sind etwa die Reihung gleicher aber räumlich getrennter Glieder im Astragal oder in der Säulenreihe. Weiter der regelmäßige Wechsel verschiedener Glieder, etwa der Metopen und Triglyphen. Minder einfache Beispiele sind das rhythmische Ganze, in dem verschiedene Einheiten aus verschiedenen Elementen gesetzmäßig, also in gleicher Weise, wechseln; das Bauwerk, in dem verschiedenartige Glieder durch dasselbe architektonische Bildungsgesetz und den einheitlichen Baugedanken verbunden sind; die Melodie, in der ein einziger Rhythmus der seelischen Erregung, der am unmittelbarsten in der Tonika repräsentiert ist, eine Folge verschiedener und mehr oder minder zueinander gegensätzlicher und schließlich dissonanter Töne zur einheitlichen und vereinheitlichenden Basis dient.

Das einheitliche Mannigfaltige ist jedesmal um so eindrucksvoller, je größer die Selbständigkeit der Elemente und Teile ist oder je entschiedener sie auseinander gehen, sich sondern und schließlich zueinander in Gegensatz treten, und je vollkommener doch zugleich die Unterordnung unter das Gemeinsame sich vollzieht.

Prinzip der monarchischen Unterordnung.

Zu diesem allgemeinen ästhetischen Formprinzip, dem Prinzip der Differenzierung eines Gemeinsamen — das nach obigem zugleich ein Prinzip der Unterordnung des Mannigfachen unter das Gemeinsame und ein Prinzip des Gleichgewichtes in der Unterordnung ist — tritt als zweites das Prinzip der „monarchischen Unterordnung". Mit diesem Namen bezeichne ich die Unterordnung der Teile oder Elemente eines Ganzen, nicht unter ein durchgehendes Gemeinsames, sondern unter eines oder mehrere andere Teile oder Elemente. Dabei ist die Vereinheitlichung durch ein Gemeinsames vorausgesetzt. Zu ihr tritt die monarchische Unterordnung als eine zweite und innigere Art der Vereinheitlichung ergänzend hinzu. Sie ist die Zusammenfassung, Konzentrierung, Verdichtung des Ganzen in herrschenden oder dominierenden Punkten.

Auch dies Prinzip der monarchischen Unterordnung ist ein Prinzip des Gleichgewichts. D. h. die Lust wächst, wenn, unbeschadet der vollen Unterordnung, dasjenige, was sich unterordnet, doch zugleich möglichste Selbständigkeit behauptet.

Das Gleichgewicht in der monarchischen Unterordnung kommt noch zu einer besonderen Wirkung, wenn die untergeordneten Teile nicht nur

mit relativer Selbständigkeit dem herrschenden Teile gegenübertreten, sondern wenn sie nun auch noch einmal in sich selbst einem unter ihnen sich unterordnen, darin sich verdichten oder zusammenfassen, so daß nun zwei monarchisch herrschende Teile sich gegenüberstehen und einer dem andern ein Gegengewicht bietet, schließlich aber doch ein Punkt der eigentlich herrschende bleibt.

Im übrigen können beide Prinzipien, das der monarchischen Unterordnung ebenso wie das der Differenzierung eines Gemeinsamen, in mehrfachen Stufen sich verwirklichen. Es entsteht dann ein reicher und immer reicher gegliedertes Ganze.

Ein einfaches Beispiel der monarchischen Unterordnung ist gegeben in jeder rhythmischen Einheit, jedem Trochäus, Daktylus, Anapäst usw. Jedesmal ordnen sich hier die Elemente einer Einheit einem einzigen betonten Elemente unter, haben darin ihren Schwerpunkt oder ihr „Gravitationszentrum“. Im rhythmischen Ganzen sehen wir dann wiederum betonte Elemente mit den ihnen untergeordneten Elementen höherbetonten Elementen sich unterordnen.

Zugleich findet in jedem rhythmischen Ganzen, wie auch schon im einfachen Satz der gewöhnlichen Rede, ein Gegensatz und ein Gegeneinanderwirken statt zwischen zwei Hauptbetonungen, einer Hochbetonung und einer Tiefbetonung, doch so, daß das Ganze endgültig der Tiefbetonung sich unterordnet. Dieser Sachverhalt wiederholt sich dann auf höheren Stufen usw.

Immanente Unterordnung. Goldener Schnitt.

Nicht nur Teile, sondern auch verschiedene Seiten oder Richtungen eines Ganzen können innerhalb desselben in eine Beziehung der Über- oder Unterordnung zueinander treten. Ich bezeichne diese Unterordnung als eine „immanente“. In dem Rechteck etwa, das nach dem goldenen Schnitt gebildet ist, also in dem Rechteck, dessen kleinere Seite sich zur größeren verhält wie diese zur Summe der beiden, ordnet sich die eine der beiden Richtungen der anderen unter. Letztere erscheint als die eigentliche oder als die herrschende Richtung des Ganzen. Zugleich kommt aber doch in einem solchen Rechteck die Ausdehnung in der untergeordneten Richtung so selbständig und frei zur Geltung, als es sich mit dem Eindruck der zweifellosen Unterordnung der untergeordneten unter die herrschende Richtung verträgt. Dies ist es, was dem nach dem goldenen Schnitt gebildeten Rechteck seine besondere Bedeutung gibt. Im übrigen hat sich die Meinung, daß dem goldenen Schnitt eine besondere ästhetische Bedeutung zukomme, nicht bestätigt.

Beispiele der beiden Formprinzipien.

Der Unterschied zwischen der bloßen Differenzierung eines Gemeinsamen und derjenigen, bei der zugleich eine monarchische Unterordnung stattfindet, die Grade der Herrschaft des Gemeinsamen, also der Vereinheitlichung, und die Grade der monarchischen Unterordnung, also der Übermacht des herrschenden Teiles, oder, umgekehrt gesagt, die mehr oder minder deutliche Verselbständigung des Einzelnen oder der Teile, die

Entschiedenheit der Gegensätze, des Gegengewichts und des Gegeneinanderwirkens, die Vielheit der Stufen, in denen sich dies alles wiederholt, also Einheiten einander gegenübertreten und zu höheren Einheiten sich zusammenfassen, oder, umgekehrt gesagt, das Ganze in relative Ganze, diese wiederum in relativ selbständige Teile sich gliedern: — dies alles bedingt wesentliche Stilunterschiede im Aufbau eines ästhetischen Systems.

Was den Gegensatz des Prinzips der Differenzierung eines Gemeinsamen und des Prinzips der monarchischen Unterordnung betrifft, so sei hingewiesen etwa auf den griechischen Tempel einerseits und den römischen Kuppelbau anderseits. Dort ein Nebeneinander gleichwertiger Teile, zusammengehalten durch ein einziges architektonisches Bildungsgesetz, hier eine Zusammenfassung des Ganzen in einem Teil, der kuppelüberwölbten Mitte.

Die monarchische Unterordnung steigert sich in dem gotischen Dom mit seiner Unterordnung unter den das Ganze weit überragenden Turm. Zugleich bietet hier der Dachreiter dem Turme ein Gegengewicht. Indem der Dachreiter wiederum als eine Art Vorbereitung hinweist auf den Turm, ordnet sich durch ihn hindurch das Ganze in noch eindringlicherer Weise dem Turm unter.

Im vorstehenden sind bereits mehrfache Beispiele für die allgemeinen ästhetischen Formprinzipien aus einzelnen Gebieten herangezogen. Auf einiges sei indes noch besonders hingewiesen.

Musikalische Einheit in der Mannigfaltigkeit.

Ich deutete schon an, daß es in einer Melodie einen die ganze Melodie beherrschenden „Grundrhythmus" gebe, und daß die Tonika diesen Grundrhythmus in unmittelbarster Weise repräsentiere. Darauf komme ich jetzt zurück.

Konsonanz und Dissonanz.

Zunächst konstatieren wir: Jeder einzelne Ton schließt einen bestimmten Rhythmus in sich. Genauer gesagt: Die seelische Erregung oder Bewegung, die in uns sich vollzieht, wenn wir einen einzelnen Ton hören, muß gedacht werden als eine rhythmische Erregung oder Bewegung. Es muß angenommen werden, daß sie einen Rhythmus in sich trage, der dem Rhythmus derjenigen regelmäßigen Folge der physikalischen Schwingungen entspricht oder irgendwie analog ist, aus der die fragliche seelische Erregung sich ergibt.

Sind nun Töne konsonant, so sind jene physikalischen Schwingungsfolgen rhythmisch verwandt. D. h. sie haben einen Grundrhythmus gemein, und sind einfache Differenzierungen dieses Grundrhythmus. Und entsprechend und im gleichen Sinne müssen nun auch die Empfindungen konsonanter Töne, d. h. die seelischen Erregungen oder Erregungszustände, die uns in den akustischen Bildern der Töne zum Bewußtsein kommen oder ihnen zugrunde liegen, als rhythmisch verwandt gedacht werden. Eben diese rhythmische Verwandtschaft macht das Wesen der Konsonanz aus. Die Konsonanz besteht demnach darin, daß ein identischer Rhyth-

mus der seelischen Erregung in den Empfindungen verschiedener Töne, nämlich derjenigen, die wir als konsonant bezeichnen, in einfacher Weise sich differenziert.

Ein Beispiel: Liegen etwa einem Tone C 200, einem Tone G 300 Schwingungen in der Sekunde zugrunde, so ist der gemeinsame Grundrhythmus dieser beiden Schwingungsfolgen der Rhythmus 100, d. h. die regelmäßige Folge von 100 Elementen in der Sekunde. Und dieser Grundrhythmus ist in diesen beiden Tönen in der Weise differenziert, daß jedes Element des Grundrhythmus im ersten Tone als Einheit von zwei, im zweiten Tone als Einheit von drei Elementen sich darstellt, oder, allgemeiner ausgedrückt, in dem ersten Tone nach dem Prinzip der Zweizahl, im zweiten nach dem Prinzip der Dreizahl differenziert ist.

Und ein analoger Grundrhythmus und eine analoge Differenzierung dieses Grundrhythmus muß nun auch in den aus diesen Schwingungsfolgen hervorgehenden Tonempfindungen angenommen werden. Wir müssen diese Annahme machen, obgleich unser Bewußtsein uns davon keine Kunde gibt. Und darauf beruht das Gefühl der Konsonanz der beiden Töne.

Dazu ist aber gleich hinzuzufügen: Die Differenzierung nach dem Prinzip der Zweizahl oder der Potenzen der Zweizahl ist die einfachste Differenzierung. Aus diesem Grunde bezeichnet ein Ton, der sich zu einem andern verhält wie eine Potenz von zwei zu drei, fünf, sieben usw., im Vergleich mit diesen letzteren einen Ziel- oder Ruhepunkt. So ist ein beliebiger Ton für seine Quinte, in minderem Grade für seine große Terz, und in noch minderem für seine große Sekunde oder Septime Ziel- oder Ruhepunkt. Dies besagt zugleich jedesmal, daß die letzteren Töne in höherem oder geringerem Grade auf jenen Ton, ihren „Grundton", hinweisen oder hindrängen. Bei den zuletzt genannten Tönen tritt zu diesem Hinweis die Nachbarschaft zum Grundton ergänzend hinzu und gibt ihnen den Charakter von „Leittönen" nach dem Grundton hin.

Hiermit ist ein Grundprinzip des Aufbaues sowohl des Akkords als der Melodie bezeichnet. Ein System von Tönen erscheint als einheitlich in sich abgeschlossenes oder als einheitlich in sich beruhendes Ganze in dem Maße, als die Töne in einem einzigen Tone ihren Ziel- und Ruhepunkt haben oder finden. Zugleich ist ein solches Tonsystem um so reicher und lebendiger, je mehr dabei Momente des Gegensatzes oder des Widerstreites zu überwinden sind und überwunden werden.

Aus dem bezeichneten Prinzip ergibt sich etwa die besondere Geschlossenheit des Dur-Akkords im Vergleich mit dem Moll-Akkord; jener ruht einheitlich auf dem Grundton, dieser steht sozusagen auf zwei Füßen, dem Grundton und der kleinen Terz.

Beim Aufbau der Melodie ist vor allem das Gegeneinanderwirken der Quint mit ihrem Dreiklang einerseits, und der Quart mit ihrem Dreiklang anderseits zu beachten. Die Quint hat unmittelbar die Tonika zum Zielton, weist also unmittelbar auf diese als ihren Ruhepunkt hin. Die

Quart dagegen stellt sich der Tonika selbständig gegenüber, ja sie beansprucht ihrerseits, Zielpunkt der Tonika und damit aller Töne der Leiter zu sein. Die reichere, d. h. zunächst die aus allen Tönen der diatonischen Leiter aufgebaute Melodie vollzieht sich in der Überwindung des Anspruchs anderer Töne der Leiter und vor allem der Quart, an Stelle der Tonika Ziel- und Ruhepunkt des Ganzen zu sein. Der wichtigste Vermittler bei dieser Überwindung ist die Quint, anderseits spielen dabei die Leittöne eine entscheidende Rolle. Die Melodie ist ein sukzessive entstehendes, wie der einheitliche Akkord ein simultan gegebenes, rhythmisches System auf einheitlicher Basis.

Eine zweite besondere Bemerkung ist zu machen über die Harmonie der Farben: Auch sie beruht auf dem Prinzip der Differenzierung und des Gegensatzes oder Kontrastes auf einer einheitlichen Basis. Eine solche einheitliche Basis besteht, nach Aussage unseres Gefühls, schon bei den großen Kontrasten: Gelb und Blau, Rot und Grün usw. Die Einheitlichkeit steigert sich noch, wenn ein gemeinsamer Farbenton in den miteinander verbundenen kontrastierenden Farben deutlich heraustritt. In unmittelbarster Weise leuchtet die Einheit in der Mannigfaltigkeit oder im Gegensatze ein bei der Verbindung verschiedener Helligkeitsstufen der gleichen Farbe. Auch der stetige Übergang von Farbe in Farbe endlich ist ein Prinzip der Vereinheitlichung. Farbenharmonie.

Vor allem anschaulich ist die Gültigkeit der aufgestellten allgemeinen ästhetischen Formprinzipien und der in ihnen eingeschlossene Reichtum von Möglichkeiten in dem freien poetischen und in dem gebundeneren musikalischen Rhythmus. Darauf wurde schon andeutend hingewiesen.

II. Die Einfühlung. So wichtig die allgemeinen ästhetischen Formprinzipien sind, so vermögen sie allein doch noch nicht, ein Objekt ästhetisch wertvoll zu machen. Das ästhetische Objekt hat eben nicht nur Form, sondern es hat zugleich Inhalt. Dieser ist jederzeit ein seelischer. Er kommt in die ästhetischen Objekte hinein durch „Einfühlung".

Die Einfühlung vollzieht sich in mannigfacher Gestalt und erfüllt die ästhetischen Objekte mit mannigfachem Inhalt. Immer aber ist dieser Inhalt derselben Quelle, nämlich meiner eigenen Selbstbetätigung entnommen. Arten der Einfühlung.

Nichts kann Gegenstand der ästhetischen Betrachtung sein, ohne daß es eben betrachtet d. h. aufgefaßt, innerlich angeeignet, „apperzipiert" wird. Und da jedes ästhetische Objekt irgendein Mannigfaltiges in sich schließt, so ist dies Auffassen immer zugleich ein Zusammenfassen, ein inneres Fortgehen von einem zum anderen Element des Objektes, ein sukzessives zueinander Hinzunehmen und ein Vereinheitlichen in solcher sukzessiven Hinzunahme. 1. Allgemeine apperzeptive Einfühlung.

Hierin liegt eine innere Bewegung und Tätigkeit. Sie ist meine Bewegung und Tätigkeit. Aber sie scheint es auch wiederum nicht. Sie

geschieht nicht spontan, sondern ist durch das Objekt gegeben, daran gebunden. Sie erscheint so als etwas zum Objekte Gehöriges und notwendig Gehöriges. Nicht zum Objekt, so wie es in sich selbst ist, wohl aber zum Objekte, sofern es mein „Objekt“ ist, d. h. sofern es von mir betrachtet wird. In jedem Objekt, das ich betrachte, stecke ich, der Betrachtende, mit solcher inneren Tätigkeit. Dies drücken wir kurz so aus: Ich bin in das Objekt mit dieser inneren Tätigkeit „eingefühlt“.

Diese Einfühlung allen betrachteten Objekten gegenüber bezeichne ich als „allgemeine apperzeptive Einfühlung“. Durch sie wird z. B. schon jede Linie lebendig. Es ist in dieser, wenn ich sie betrachte, eine Bewegung, ein sich Strecken, sich Ausdehnen, sich Begrenzen, ein schroffes Einsetzen und Absetzen, oder ein stetiges Gleiten, ein Auf- und Abwogen, ein sich Biegen, sich Schmiegen, ein sich Einengen, sich Ausweiten. Alle diese Prädikate meinen nicht geometrische Formbestimmungen, sondern bezeichnen Tätigkeiten, die wir in uns erleben und in die Formen einfühlen. Das letztere aber besagt nichts anderes, als daß wir die Tätigkeiten erleben in der Betrachtung der Form, und damit zugleich als etwas, das an die Form unmittelbar gebunden erscheint.

2. Empirische oder Natureinfühlung.

Von dieser allgemeinen apperzeptiven Einfühlung nun ist eine zweite Art der Einfühlung nicht zu trennen. Die Linie, die wir sehen, gehört dem realen Raum an, d. h. dem Raum, in dem die Naturdinge sich finden. Auch in diesen Raum aber fühlen wir uns ein; auch er ist für uns überall „beseelt“.

Ich sehe etwa einen Körper in der Luft schweben. Dann erwarte ich auf Grund vorangegangener Erfahrung, daß er falle. Diese Erwartung ist ein Streben, ein Drang in mir. Aber dieser Drang haftet an dem, was ich sehe und betrachte. So sage ich vom Stein, er strebt oder „drängt“ zur Erde hin. Und ich sage dies nicht nur, sondern ich fühle das Streben tatsächlich in dem Stein, d. h. ich fühle es daran gebunden, als etwas ihm Zugehöriges.

Damit zugleich fühle ich die Kraft des Strebens als Kraft des Steines. Ich bezeichne sie in diesem Falle als Schwerkraft.

Und fällt der Stein, so ist dies eine Verwirklichung solchen Strebens, oder etwas, das aus dieser Kraft hervorgeht. Das Fallen ist also ein „Tun“ des Steines, eine Betätigung seiner Kraft, kurz eine „Wirkung“.

Und fällt der Stein nicht, so muß ich jenem Drang widerstreben, oder gegen ihn Widerstand üben. Und auch dieser Widerstand erscheint an den Stein gebunden. Auch ihn fühle ich in dem Stein, nämlich sofern ich ihn betrachte. Der Stein selbst also übt gegen das Streben oder die Tendenz zu fallen Widerstand. Und er tut dies mit gewisser Kraft. Diese Kraft ist die Kraft meines Widerstrebens. Aber diese Kraft ist eben „eingefühlt“.

So liegt in allem, was oben ist, eine Tendenz nach unten. Auch in den oberen Teilen des Aufgerichteten liegt eine solche Tendenz, auch

darin wirkt die „Schwerkraft“. Und gibt das Aufgerichtete der Schwerkraft nicht nach, sondern bleibt aufgerichtet, so ist in ihm eine „Tätigkeit“ des Sichaufrichtens, und eine Kraft dieser Tätigkeit. Auch dies alles ist eingefühlt.

Oder ich sehe einen Körper in einer Richtung sich bewegen. Dann fühle ich in ihn das Streben ein, oder fühle „in ihm“ das Streben, in dieser Richtung weiter zu gehen. Dies ist nichts anderes, als das durch die Erfahrung mir aufgenötigte Streben, ihn in meinen Gedanken in dieser Richtung weitergehen zu lassen. Die Kraft dieses Strebens, die „Kraft der Beharrung“ ist die eingefühlte Kraft meiner Beharrung.

Und in analoger Weise erfülle ich die Natur überall mit Strebungen, Tätigkeiten und Kräften.

Es ist aber deutlich, daß nur ich sie damit erfülle. Nichts ist gewisser als daß ich dasjenige, was die Worte Streben, Kraft, Tätigkeit usw. sagen, nur in mir selbst erleben oder fühlen, also nur von mir aus in die Objekte verlegen kann. Was ich in der Außenwelt finde, ist nur einfach tatsächliches Dasein und Geschehen.

Ich sehe die Teile eines Felsens nebeneinander und übereinander, und ich vertraue darauf, daß sie nebeneinander und übereinander bleiben, auch unter Umständen, unter welchem die Teile anderer Objekte sich voneinander lösen. Aber ich sehe nichts von einer Kraft, die sie zusammenhält. Vielleicht finde ich, daß ich vergeblich mich bemühe, von dem Fels einen Teil loszutrennen. Nun, dann habe ich eben ein Gefühl meiner Bemühung, meines Strebens und Mißlingens. Dagegen weiß ich nichts von einer Gegenbemühung, die der Fels ausübte.

Aber bei aller meiner Naturbetrachtung bin eben ich selbst, der Betrachtende, mit meiner inneren Tätigkeit, meinem Streben, meinem Widerstreben, meinem Tun, meinem vergeblichen Bemühen oder glücklichen Vollbringen, notwendig dabei oder darin. Und dies macht die Einfühlung, Beseelung, Vermenschlichung jederzeit unvermeidlich. Die Naturobjekte und das Naturgeschehen können für mich, d. h. für meine Betrachtung, gar nicht existieren, ohne, eben in der Betrachtung oder durch die Betrachtung, vermenschlicht zu sein.

Dazu ist schließlich noch ein wichtiger Zusatz zu machen: Indem ich in die Natur meine Strebungen und Kräfte einfühle, fühle ich in sie auch die Weise ein, wie mir bei meinem Streben und in meiner Kraft zumute ist, meinen Stolz, meine Kühnheit, meinen Trotz, meine Leichtigkeit, meine spielende Sicherheit, mein ruhiges Behagen. Damit erst wird die Natureinfühlung zur vollen ästhetischen Einfühlung.

Von der Vermenschlichung, die hier in Rede steht, ist die weitergehende Vermenschlichung des Kindes, nicht minder diejenige, die in der Mythologie der Naturvölker liegt, wohl zu unterscheiden. In dieser wird die allgemein menschliche, mit psychologischer Notwendigkeit sich vollziehende Vermenschlichung durch Zutat der Phantasie gesteigert und ver-

vollständigt. Aber auch dieser Vermenschlichung oder Beseelung liegt die uns allen natürliche und notwendige Beseelung zugrunde; sie ist nur die weitere Ausgestaltung und eine Art von natürlicher Konsequenz derselben. Andererseits ist zu bemerken: Die naturwissenschaftlichen Begriffe der Kraft, Tätigkeit usw. sind von solcher Vermenschlichung frei oder sollten es sein. Aber es ist hier nicht die Rede von dem, was die Naturwissenschaft statuiert, sondern von dem, was jedermann natürlich ist, wenn er reflexionslos dem Geschehen in der Natur hingegeben ist.

Ich sagte oben, diese Natureinfühlung sei von der „allgemeinen apperzeptiven“ Einfühlung nicht zu trennen. Dies heißt: Die Beseelung der Naturformen überträgt sich notwendig auch auf die gleichen oder verwandten Formen, denen wir, losgetrennt von den Naturobjekten, begegnen. Sie überträgt sich auch auf die einfache Linie. Ist etwa eine Linie vertikal gerichtet, so haben wir auch ihr gegenüber ein Gefühl des Sichaufrichtens gegen die Schwerkraft usw.

Einfühlung und geometrisch-optische Täuschungen. Und dazu füge ich endlich eine Bemerkung, die nicht unmittelbar hierher gehört: Es ist interessant zu beobachten, wie diese Beseelung der Linien ihren unmittelbaren Ausdruck findet in gewissen geometrisch-optischen Täuschungen. Die Regel dieser Täuschungen ist eine möglichst einfache. Macht uns eine räumliche Form den Eindruck einer räumlichen Tätigkeit, in deren Natur es liegt, in einer bestimmten Richtung, z. B. in der Richtung der Einengung oder der Ausweitung, zu wirken, so beurteilen wir die räumliche Form demgemäß: sie erscheint uns in dem bezeichneten Falle verengert oder erweitert.

3. Stimmungseinfühlung. Den beiden bisher bezeichneten Arten der Einfühlung, Belebung, Beseelung, Vermenschlichung, der allgemeinen apperzeptiven und der empirischen oder Natureinfühlung, tritt weiter eine dritte Art zur Seite. Ich nenne sie die Stimmungseinfühlung. Jedes Erlebnis, das uns zuteil wird, hat einen bestimmten psychischen Charakter, einen bestimmten Rhythmus, d. h. eine bestimmte Art seines Ablaufes in der Seele. Es ist ausgezeichnet durch eine bestimmte Weise, wie in ihm die Seele erregt ist. In diesem Rhythmus nun liegt die Tendenz sich auszubreiten, die Seele überhaupt nach sich zu rhythmisieren, kurz gesagt, die Tendenz, eine seiner Eigenart entsprechende allgemeine seelische Stimmung zu erzeugen.

Dies gilt z. B. von jeder Empfindung einer Farbe. Sie wird in mir zum Mittelpunkt für eine Stimmung. Diese Stimmung ist meine Stimmung, aber sie haftet an der Farbe. Sie kommt aus ihr und erscheint mithin als ihr angehörig. Dadurch geschieht es, daß Farben für mich nicht bloß diese Farben sind, gelb, rot, blau, sondern zugleich etwas Ernstes oder Heiteres, Stilles oder Lebhaftes, etwas Warmes oder Kaltes, kurz etwas wie eine Persönlichkeit.

Und in analoger Weise wird der Ton belebt, d. h. mit einem Stimmungsgehalt erfüllt. Er wird für mich zu etwas Kraftvollem oder in sich selbst kraftvoll sich Auslebendem oder Ausströmendem.

In nicht ganz der gleichen Weise wird auch die Landschaft zum Träger aller möglichen menschlichen Stimmungen, etwa der Sehnsucht oder des Friedens.

Den reichsten Boden aber findet diese Stimmungseinfühlung in der Musik. Die Höhe und Tiefe der Töne, ihre Klangfarbe und ihre Stärke, die Konsonanz und Dissonanz, der Reichtum und die Einfachheit, die schroffe oder gleitende Weise der Übergänge, das Tempo und die dynamischen Abstufungen, der Rhythmus, alle diese Elemente der Musik sind spezifisch geeignet, in der Seele eine mehr oder minder umfassende Stimmungsresonanz zu gewinnen, oder eine Rhythmik der gesamten inneren Erregung ins Dasein zu rufen. Daß diese Erregung auch die motorischen Impulse erfaßt, also auf körperliche Bewegungen hindrängt, dieser Umstand macht die natürliche Verbindung von Musik und Tanz, weiterhin auch die Verbindung von Musik und Mimik, verständlich. Die ganze Eindrucksfähigkeit der Musik liegt in der Erzeugung einer solchen Stimmungsresonanz beschlossen. In der Musik.

Endlich tritt viertens den bisher bezeichneten Arten der Einfühlung diejenige gegenüber, die uns von allen am nächsten liegt: die Einfühlung in die sinnliche Erscheinung und in die Lebensäußerungen des Menschen. 4. Einfühlung in die sinnliche Erscheinung lebender Wesen.

Niemand bezweifelt, daß wir von einem Menschen, den wir sehen, nichts sinnlich wahrnehmen können als seine sinnliche Erscheinung und seine sichtbaren und hörbaren Lebensäußerungen. Diese sinnliche Erscheinung aber ist nicht der „Mensch“. Sie ist nicht die fremde Persönlichkeit mit ihren seelischen Inhalten, ihren Vorstellungen, ihren Gefühlen, ihrem Willen usw. Indes der Mensch ist für uns daran gebunden. Es liegt für uns in der sinnlichen Erscheinung bzw. den Lebensäußerungen unmittelbar das vorstellende, fühlende, wollende Individuum. Es liegt für uns etwa in einer Gebärde Trauer, Trotz usw. Dieser Zusammenhang ist geschaffen durch die Einfühlung.

Diese Einfühlung wiederum verdankt ursprünglich ihr Dasein einem Instinkte. Die sinnlich wahrgenommenen Lebensäußerungen und Formen des fremden Körpers wecken in uns vermöge einer ursprünglichen Einrichtung unseres psychophysischen Organismus die Tendenz oder den Antrieb zu einem eigenen inneren Verhalten, zu einer Weise, uns selbst innerlich zu betätigen oder auszuleben. Und dies eigene innere Verhalten erscheint an jenes sinnlich Wahrgenommene gebunden oder wird erlebt als etwas dazu Gehöriges.

Dadurch wird, was wir sinnlich wahrnehmen, „symbolisch“, d. h. es wird zum sinnlichen Träger dieses Verhaltens. Eine Gebärde etwa, die an sich nichts ist, als eine bestimmte Veränderung in der sinnlichen Erscheinung eines Menschen, wird zur Gebärde der Trauer. Ein Schrei wird zum Jubelschrei. In den Worten, die ich höre, liegen für mich Gedanken, Urteile, Überlegungen und dergl. Schon jede Weise des Sprechens, das

Tempo, die Lautheit, der Stimmtonfall, auch die Stimmklangfarbe, wird beseelt, oder wird zum Ausdruck einer bestimmten Persönlichkeit oder einer Weise dieser Persönlichkeit, sich zu fühlen. Alles dies ist Einfühlung, Versetzung meiner selbst in andere. Die fremden Individuen, von denen ich weiß, sind objektivierte, zugleich je nach der Beschaffenheit der Lebensäußerungen modifizierte Vervielfältigungen meiner selbst, Vervielfältigungen des eigenen Ichs, kurz Produkte der Einfühlung.

Positive und negative Einfühlung.

III. Die ästhetische Sympathie. Durch die im vorstehenden kurz charakterisierte Einfühlung und ihre verschiedenen Arten, durch jene vierfache Weise der Selbstobjektivierung oder der Spiegelung des eigenen Ichs in der Außenwelt, wie sie der Begriff der Einfühlung in sich schließt, werden, wie schon oben gesagt, die Objekte erst für uns ästhetisch bedeutsam, d. h. sie werden dadurch für uns schön oder häßlich. Sie werden schön, wenn und soweit die Einfühlung eine positive ist, d. h. wenn und soweit der vom sinnlich Wahrgenommenen ausgehende Antrieb, mich selbst in bestimmter Weise zu erleben und zu fühlen, meinem eigenen Bedürfnis oder dem spontanen Drange, mich so zu erleben, gemäß ist; wenn und soweit ich ohne Widerspruch mit mir, oder in Einstimmigkeit mit meinem innersten Wesen in dem sinnlich Gegebenen mich so erleben kann. Schön ist dasjenige, in dessen Betrachtung ich mein eigenes inneres Wesen bestätigt, gesteigert, bereichert finde.

Schönheit.

Schönheit ist die in der Betrachtung eines Objekts gefühlte und daran fühlbar gebundene freie Lebensbejahung.

Häßlichkeit.

Ebenso ist Häßlichkeit die in der Betrachtung des Objektes gefühlte Lebensverneinung. Auch das Häßliche wird häßlich durch Einfühlung, aber durch negative Einfühlung. Diese besagt: Es liegt in dem Objekt, das ich betrachte, ein Antrieb zu einer Weise der eigenen inneren Betätigung, aber diese Weise widerspricht dem Bedürfnis und Drange meines eigenen Wesens. Ich fühle jenen Antrieb, aber ich fühle ihn als eine Negation meiner selbst.

Positive ästhetische Einfühlung als ästhetische Sympathie.

Bleiben wir aber noch einen Augenblick bei dem Begriff der Einfühlung, um ihn ausdrücklich vor Mißdeutungen zu schützen. Ich fühle etwa Stolz in der Betrachtung der Form einer Statue, die Stolz ausdrückt. Dies heißt nicht, daß ich als dieses reale, d. h. in der realen Welt lebende Individuum mich stolz fühle oder stolz bin. Es heißt aber ebensowenig, daß ich den Stolz lediglich vorstelle oder denke und in die Statue hineindenke. Es ist ein psychologischer Irrtum zu meinen, es könne jemals ein vorgestelltes oder gedachtes Psychisches, lediglich indem es vorgestellt oder gedacht wird, ein Gefühl des Wertes in mir entstehen lassen. Wertung eines gedachten Psychischen ist Wertung einer gedachten Selbstbetätigung. Aber diese Wertung besteht ihrer Natur nach im Miterleben des Gewerteten, schließt also eine entsprechende eigene Selbstbetätigung ein. Damit ist zugleich der Irrtum abgewiesen, die ästhetische Wertung sei

ein Lustgefühl aus dem „Urteil“ oder aus der „Annahme“ oder „Fiktion“, daß dem gewerteten Psychischen Wirklichkeit zukomme. So ist auch der in die Statue eingefühlte und ästhetisch gewertete Stolz gefühlt oder erlebt. Wie stark, das hängt von meiner Fähigkeit zu ästhetischem Genusse ab. Aber dieser Stolz ist gefühlt nicht von meinem realen Ich, sondern von mir, sofern ich die Statue betrachte und in ihr betrachtend weile. Er ist eine Bestimmung nicht meiner Person oder meines Ichs überhaupt, sondern des Ichs, das die Statue betrachtet und betrachtend in ihr aufgeht. Diese Weise, Stolz zu fühlen, ist weder „Ernstgefühl“ noch „Phantasiegefühl“, sondern ästhetisches Gefühl. D. h., sie ist das ganz Eigenartige, das eben der Name „eingefühlter Stolz“ bezeichnet.

Noch wesentlicher aber ist mir hier folgendes: Indem ich in die Gebärde des Stolzes positiv mich einfühle, fühle ich mich zugleich ein in den Menschen. Ich fühle den Stolz als Stolz eines Menschen, nämlich eines solchen, der in dem Stolz menschlich sich betätigt, d. h. ein Positives in seinem Wesen oder eine Kraft seines Wesens kundgibt. Ich fühle also, indem ich den Stolz fühle, mich selbst als Menschen — wiederum nicht schlechtweg, sondern in der Statue oder als dies in der Statue betrachtend weilende Ich, und nur als solches.

Diesem Fall stellen wir einen scheinbar völlig anders gearteten entgegen. Ich nehme jetzt an, in einer plastischen Gestalt liege nicht Stolz, sondern Kummer, Niedergedrücktheit, Verzweiflung, aber wiederum menschlicher Kummer, menschliche Verzweiflung, d. h. eine solche, in welcher ein „Mensch“ sich regt und gegen das ihn Bedrückende innerlich reagiert und zu reagieren menschlich berechtigt ist. Jetzt fühle ich Kummer; ich erlebe diesen Unlustaffekt. Aber auch darin erlebe oder fühle ich den Menschen und mich als Menschen. Dies heißt wiederum nicht: ich als dieses reale, in der realen Welt lebende Individuum bin oder fühle mich bekümmert und fühle mich darin als Menschen, sondern ich bin bekümmert und fühle mich als Menschen in der Betrachtung der Gebärde des Kummers. Dieses in der Gebärde betrachtend weilende Ich und sonst niemand in der Welt ist auch hier das Fühlende und Erlebende.

Indem ich mich aber als Menschen fühle, habe ich im ersten wie im zweiten der beiden hier unterschiedenen Fälle das beglückende Gefühl des Menschseins und dessen, was das Menschsein bedeutet, kurz des Menschenwertes. Ich fühle diesen Wert in mir, aber zugleich objektiviert. Dieses Glücksgefühl ist im ersten Falle ein frohes, im zweiten ein schmerzliches. Aber es ist in beiden Fällen an sich dasselbe Glücks-, also Lustgefühl. Und es ist Lustgefühl der höchsten und eindringlichsten Art. Es ist das Lustgefühl der „ästhetischen Sympathie“.

Diese ästhetische Sympathie ist der gemeinsame Kern alles ästhetischen Genusses überhaupt. Sie kann, so sahen wir, bestehen, mag dasjenige, was ich dem sinnlichen Objekte, in unserem Falle der Statue, un- Ästhetische Sympathie das Wesen des ästhetischen Genusses.

mittelbar entnehme, an sich lustvoll sein, wie der Stolz, oder an sich unlustvoll, wie der Kummer. Vorausgesetzt ist nur, daß die Einfühlung eine positive sein kann. Dies ist aber immer der Fall, wenn und soweit das, was zur Einfühlung sich darbietet, irgendein Positives ist.

Man hat von der Tragödie gesagt, sie mache reicher in dem Bewußtsein, was es heiße, ein Mensch zu sein. Setzen wir hier statt des Wortes „Bewußtsein" das Wort „Gefühl" oder den Ausdruck „unmittelbares Erleben", und verstehen andererseits unter dem „Menschen" alles positiv Menschliche und zugleich nur dies, dann liegt in diesem Satz die Bezeichnung des Kernes alles ästhetischen Genusses überhaupt.

Solche Lust der Sympathie aber findet in der ästhetischen Betrachtung nicht nur jederzeit statt, sondern sie ist in ihrer vollen Reinheit möglich nur in der ästhetischen Betrachtung. Im alltäglichen Leben ist „der Mensch" in mir jederzeit mehr oder minder negiert; er ist es durch meine Laune, Stimmung, Disposition, die realen Interessen des Lebens. Von allem dem bin ich befreit in der reinen ästhetischen Betrachtung, ich bin in ihr eben nur dieses betrachtende Ich. Und dieses von der Realität des Lebens befreite Ich, diesen reinen „Menschen", kann ich nun in dem ästhetisch angeschauten Objekte bejaht, und ich kann in solcher Bejahung mich beglückt fühlen.

Negative Einfühlung als ästhetische Antipathie. Wie in den dargestellten menschlichen und menschlich berechtigten Stolz oder in dem menschlich berechtigten Kummer, so fühle ich auch in den dargestellten dummen Stolz, oder in den kleinlichen und lächerlichen Kummer mich ein. Aber nicht in der Weise der positiven, sondern in der Weise der negativen Einfühlung, d. h. ich erlebe die Zumutung, mich so zu fühlen, als „Zumutung". Dieser dumme Stolz, dieser lächerliche Kummer dringt in mich ein, beansprucht in mir einen Platz; aber ich widersetze mich, oder der Mensch in mir widersetzt sich; er widersetzt sich der Zumutung, als ein solcher Mensch sich zu fühlen, er weigert sich, diese Negation des Menschen zu sein.

Das Gefühl einer solchen Zumutung zur Verneinung des eigenen positiven Wesens aber, oder das Gefühl dieser mir zugemuteten Selbstverneinung, das ist der Kern der ästhetischen Unlust. Wir könnten hier, entsprechend dem Begriff der ästhetischen Sympathie, den der ästhetischen Antipathie bilden. Wie jene Sympathie den letzten allgemeinen Kern des Gefühls der Schönheit, so macht diese Antipathie den letzten und allgemeinen Kern des Gefühls der Häßlichkeit aus.

Bei allem dem ist festzuhalten: die ästhetische Sympathie und die ästhetische Antipathie, welche Färbung immer sie haben mögen, sind eigenartige Tatsachen, die man verkennt, wenn man sie in Begriffe faßt, die aus einer anderen Sphäre, als eben der ästhetischen, also der Sphäre der reinen ästhetischen Betrachtung und Versenkung in das ästhetisch Betrachtete, entnommen sind. Ästhetische Gefühle sind ästhetische Gefühle. Sie haben ihre ästhetische und keine der ästhetischen Sphäre

fremde Realität, Lebendigkeit und Unmittelbarkeit. Worin diese Realität, Lebendigkeit und Unmittelbarkeit besteht, das kann man schließlich keinem beschreiben, der sie nicht kennt.

Tiefe des ästhetischen Wertgefühls.

Durch das Moment der Sympathie kommt auch erst in das Gefühl der Schönheit oder in das ästhetische Wertgefühl die Tiefe, die zu seinem Wesen gehört: ich fühle mich in dem Objekt in die Tiefe meiner Persönlichkeit hinabgezogen. Je tiefer ich mich hinabgezogen fühle, und je mehr Positives und für meine Persönlichkeit positiv Bedeutsames ich dabei finde, desto mehr hat das Objekt Anspruch auf das Prädikat der Schönheit oder des ästhetischen Wertes.

Die Formprinzipien als Prinzipien der Möglichkeit positiver Einfühlung.

Auf dem Standpunkte, den wir jetzt gewonnen haben, erscheinen nun auch erst die ästhetischen Formprinzipien in ihrer eigentlichen Bedeutung. Sie werden zu Prinzipien der Möglichkeit der positiven Einfühlung oder der ästhetischen Sympathie. Nicht mehr die Einheit in der Mannigfaltigkeit eines sinnlich Gegebenen steht jetzt in Frage, sondern die Einheit eines Lebens oder Lebenszusammenhanges und seine innere Differenzierung. Es handelt sich nicht mehr um die einfach tatsächliche monarchische Unterordnung von Formelementen unter Formelemente, sondern um die aktive oder gewollte Zusammenfassung von Kräften, Tätigkeiten, Weisen der inneren Lebensbetätigung in einem Punkte oder einzelnen Punkten; um das Heraustreten aus solchen und das innere Hinzielen auf solche.

Beispiele.

So ist etwa die architektonische Gliederung ihrem eigentlichen Wesen nach Differenzierung von einheitlichen Funktionen, d. h. von Lebensbetätigungen, in die implicite darin liegenden auseinanderfolgenden, zusammenwirkenden, und sich entgegenwirkenden Funktionen. Es differenziert sich etwa das freie Stützen in die Funktionen des festen Stehens, des sich Aufrichtens, endlich des Tragens oder der Aufnahme der Last, die in besonderen Formen zur Darstellung gelangen. Es entsteht so mit innerer Notwendigkeit der Gegensatz von Basis, Schaft und Kapitäl bei der Säule. In analoger Weise differenzieren sich dann wiederum die Funktionen der einzelnen Teile und damit die Teile selbst.

Ebenso gliedert sich im Rhythmus eine innere Bewegung. Sie wird zum innerlich gesetzmäßigen Nacheinander und Gegeneinander von Momenten des Fortschreitens, zum Antagonismus des Vorwärtsdrängens und Zurückhaltens, der Beschleunigung und Verlangsamung, zum Auseinanderhervorgehen von Spannung und Lösung. Die Melodie wird zur Geschichte eines inneren Lebens usw.

Und die künstlerischen Gebilde sind schön, wenn sie einen in sich sinnvollen einheitlichen und abgeschlossenen Zusammenhang positiver Lebensbetätigungen in sich tragen. Immer ist doch dabei dies Innerliche an das sinnlich Wahrnehmbare gebunden.

Daraus ergibt sich die Frage an die Wissenschaft, nicht nur wie überhaupt ein solches Gebundensein stattfinden könne, sondern wie es zu-

gehe, daß in einem bestimmten Falle dies bestimmte Innerliche an dies bestimmte sinnlich Wahrnehmbare gebunden sei.

Ästhetische Mechanik.

Das heißt beispielsweise mit Rücksicht auf die Formen der Architektur: Jede einzelne schöne Form muß sich ausweisen als eine solche, die unter der Voraussetzung der in ihr wirksamen Kräfte, lediglich ihrer eigenen inneren Gesetzmäßigkeit folgend, also ohne Zwang und inneren Widerspruch, die Gestalt gewinnt, die sie besitzt. Und jedes schöne Formganze muß verständlich werden aus dem natürlichen sich Auswirken und der Wechselwirkung einheitlicher, durch das Ganze hindurch wirkender Kräfte einerseits und der Kräfte, die in den einzelnen Teilen mehr oder minder selbständig wirken, und ihrer Unterordnung unter jene andererseits. Hier erwächst, wie man sieht, der Kunstwissenschaft eine reiche Aufgabe. Sie hat diese Aufgabe zu erfüllen noch kaum begonnen. Von jedem, auch dem kleinsten Formelement muß schließlich gezeigt werden können, warum es so ist und nicht anders, einerseits um des Ganzen und andererseits um der Besonderheit dieser Elemente willen.

Diese Aufgabe kann, sofern sie auf architektonische und diesen verwandte Formen sich bezieht, als eine Aufgabe der ästhetischen Mechanik und Dynamik bezeichnet werden. Es ist dies eine Disziplin, die auch der Mathematik nicht entbehren kann.

Wer irgendeine individuelle Form, etwa einer Einziehung oder Ausweitung, in solcher Weise verständlich gemacht hat, wird ästhetisch und kunstwissenschaftlich mehr geleistet haben, als wer ein Bauwerk in den poetischsten Wendungen beschrieben hat.

Dimensionen des ästhetischen Gefühls.

IV. Die Modifikationen des Schönen. Jene Tiefe des ästhetischen Wertgefühls kann als eine Dimension des Wertgefühls bezeichnet werden. Daneben stehen aber noch andere Dimensionen. Alles Lustvolle und ebenso alles Leidvolle ist zugleich ein mehr oder minder Großes, Gewichtiges, Eindrucksvolles, Imponierendes, oder ein Kleines, Nichtiges, Bedeutungsloses. Und diesem Unterschied entspricht ein Unterschied des Gefühls. Ist die Lust am Großen ästhetische Lust, so wird das entsprechende Gefühl zum Gefühl des innerlich Mächtigen oder des Erhabenen. Erhaben ist dasjenige, in welchem ich selbst mich innerlich groß oder über das gemeine Maß hinaus gehoben fühle.

Dem Gefühle des Erhabenen steht gegenüber das Gefühl des Heiteren, Leichten, Spielenden.

In der Mitte steht das Anmutige. Anmutig ist das, was ohne Gewaltsamkeit, aber doch vielleicht mächtig an mich heran- und in mich eindringt, das von Härten und Ecken, von Kampf und innerem Widerstreit Freie, das, was für mich eine mit innerer Selbstverständlichkeit und störungsloser Freiheit sich vollziehende innere Lebensbetätigung bedeutet.

Das Gegenbild des Schönen, das Häßliche, ist, wie oben gesagt, dasjenige, was eine Lebensverneinung in sich schließt. Solche Lebensverneinungen sind: Schwäche, Leere, Trägheit, Stumpfheit, innerer Widerstreit, Dissonanz, Verkümmerung, Zerstörung. Ästhetische Bedeutung des Häßlichen.

Das Häßliche kann aber unmittelbar Momente der Schönheit in sich tragen. Dies gilt von ihm jederzeit, sofern in ihm etwas Positives ist, irgendeine Art der Kraft oder des Reichtums. Noch öfter aber dient es dem Schönen mittelbar. Es bringt zu ihm die Würze: man denke etwa an die Bedeutung der Dissonanz in der Musik. Oder es ist der Hintergrund, von dem das Schöne leuchtender sich abhebt. Oder es ist die notwendige Bedingung des Schönen, sein natürlicher Boden: es gibt Blumen, die auf den sonnigen Höhen des Lebens wachsen, aber auch solche, die nur in den dunklen und tiefen Niederungen gedeihen. Oder das Häßliche erzählt eine „Geschichte". Die Ruine etwa erzählt die Geschichte von Naturkräften und dem Kampf und Widerstand gegen diese; von zerstörenden und aufbauenden Naturkräften: auch auf den Trümmern sprießen Gräser, wachsen Sträucher, blühen Blumen. Die Lumpen, die Falten und Runzeln erzählen eine Geschichte von Freuden und Leiden, Sorgen und Mühen, von menschlicher Arbeit. Das Häßliche kann endlich dasjenige sein, an dem die Kraft des Schönen, d. h. des positiven Lebens erst sich zeigt, wogegen diese Kraft standhält oder das durch sie überwunden wird.

Voraussetzung für diese positive Bedeutung des Häßlichen ist immer die Unterordnung unter das Schöne oder des Negativen unter das Positive. Ohne dies ist das Häßliche nur ein Häßliches, d. h. der gesunden Natur Feindseliges.

Es kann aber das genießende Subjekt krank oder seine innere Reaktionsfähigkeit vermindert sein. Dann wird auch das absolut Häßliche, d. h. das Häßliche, das für die gesunde Natur sich nicht dem Schönen dienend unterzuordnen vermag, das Gemeine, das Angefaulte, das Lüsterne, zuletzt das Perverse, nicht mehr als ein Häßliches verspürt, also abgewiesen, sondern es wird zum Reiz oder Kitzel, zum Mittel, die erschlafften „Nerven" zu erregen, schließlich, sie zu peitschen. Es tritt an die Stelle der Kunst das Behagen an solcher Reizung oder solchem Kitzel, es entsteht die dekadente „Kunst".

Besondere Hervorhebung verdient aber die Weise, wie das Häßliche in die beiden Modifikationen des Schönen eingeht, die die Namen Humor und Tragik tragen.

Das negative Moment im Humor ist die Komik, die der humoristischen Gestalt anhaftet, oder der diese durch die Tücke des Geschicks verfällt. Komisch ist, was den Anspruch erhebt, ein Großes oder Bedeutsames zu sein, was als ein Etwas auftritt oder sich gebärdet, um dann plötzlich als ein Nichts zu erscheinen oder sich auszuweisen. Der Umstand, daß es als ein Großes sich gebärdet, macht, daß ihm die Auffassungstätigkeit Humor.

in erhöhtem Maße sich zuwendet. Diese vermag das relative Nichts, als welches das Komische dann plötzlich erscheint, leicht und spielend innerlich zu bewältigen. Der leichte Wellenschlag seelischer Bewegung, der daraus sich ergibt, ist der Grund des eigenartigen Gefühls der komischen Lustigkeit.

Zugleich liegt in jedem komischen Erlebnis bald mehr, bald weniger Grund zu einem Gefühl unlustvoller Enttäuschung. Aus beidem zusammen entsteht als eigentümliches Mischprodukt das Gefühl der Komik.

Das Komische aber ist als ein bloß Negatives nicht an sich ästhetisch wertvoll. Es wird dazu erst als die eine Seite des Humors. Durch das Komische hindurch leuchtet im Humor ein relativ Erhabenes, etwas von Tüchtigkeit, Güte, Ehrlichkeit, Mutterwitz, kurz: natürlicher Gesundheit. Und der Eindruck dieses Positiven erfährt durch die Komik eine Steigerung und zugleich eine eigentümliche Färbung.

Das Gefühl des Humors ist eine Art des Erhabenheitsgefühls. Es ist Ernst, Achtung, Liebe, Anteilnahme durch die komische Lustigkeit und das sie begleitende Lächeln oder Lachen hindurch.

Humor im engeren Sinne. Drei Arten des Humors können unterschieden werden. In erster Linie steht der von vornherein versöhnte, oder der optimistische Humor, der „Humor" im engeren Sinne. Er ist von vornherein durch jenes Positive versöhnt mit der im Komischen liegenden Negation. Ihm steht gegenüber die Satire, (Satire.) in welcher das Große, Gute, Vernünftige, Wahre nicht äußerlich, aber innerlich, also für unser Gefühl, den Sieg davon trägt über das Lächerliche oder Verkehrte, dem es die Maske vom Gesichte reißt. (Ironie.) Von einer dritten Art des Humors, der Ironie, endlich dürfen wir reden, wenn das Lächerliche, indem es sich auswirkt, sich selbst ad absurdum führt und der Vernunft die Ehre gibt.

Je nachdem die Komik dem Wesen des Individuums anhaftet oder für das Individuum Schicksal ist, unverschuldete komische Situation, dürfen wir von Charakter- oder von Schicksalskomik reden. Diesem Gegensatz entspricht der Gegensatz von Charakter- und Schicksalshumor.

Tragik. Eine analoge Rolle, wie im Humor das Komische, spielt in der Tragik das Leiden. Das Leiden schneidet in das Leben eines Individuums schädigend oder vernichtend ein. Aber eben dadurch bewirkt es, daß uns das Menschliche in ihm näher tritt und in seiner Bedeutung und in seinem Wert von uns voller verspürt wird. Hierin besteht das tragische Mitleid oder die tragische Sympathie. Es gibt kein Mittel, uns unmittelbarer und eindringlicher erleben und fühlen zu lassen, was es heißt, ein Mensch zu sein, als die Tragik. Je mehr Größe im tragischen Helden sich findet, desto mehr steigert sich im Gefühl der Tragik das Gefühl der Erhabenheit. Andererseits ist zu bedenken, daß doch auch der verkümmertste Mensch noch Mensch ist, also noch Menschliches in ihm uns fühlbar gemacht werden kann. Soweit dies der Fall ist, kann auch sein Leiden uns tragisch erscheinen.

Dem Gegensatz des Schicksal-Humors und des Charakter-Humors entspricht der Gegensatz der Schicksal-Tragik und der Charakter-Tragik. Die Tragik verdient jenen ersteren Namen, soweit das Leiden unverschuldet hereinbricht, diesen letzteren, soweit es verschuldet ist. In jenem Falle ist der Umstand, daß der Böse, wenn auch knirschend, das Recht und die Übermacht der sittlichen Weltordnung anerkennen muß, das spezifisch Erhabene und Erhebende. Zugleich werden aber auch die Momente der Größe oder Kraft, die in seiner Person sich finden und in seinem Handeln zutage treten — und solche Momente werden auch beim schuldigsten tragischen Charakter niemals fehlen —, durch das Leiden uns eindringlicher gemacht. Beides zusammen bewirkt hier die tragische Versöhnung.

V. Die ästhetische Betrachtung und Wertung. Im Bisherigen war die Rede von den objektiven Bedingungen oder Faktoren des Schönen. Zu ihnen tritt aber eine subjektive Bedingung notwendig hinzu: Schön ist nicht das Erfreuliche, Gute, Erhebende, schlechtweg; sondern nur dasjenige, was uns erfreut oder erhebt in der ästhetischen Betrachtung. Diese ästhetische Betrachtung ist, wie schon oben angedeutet, reine Betrachtung des ästhetischen Objektes, betrachtende Hingabe an dieses, so wie es ist oder sich darstellt, ohne jede über das betrachtete Objekt hinausgehende Frage. Insbesondere scheidet in der ästhetischen Betrachtung die Frage nach der Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Objektes völlig aus. Damit zugleich ist auch die Frage nach dem Wirklichkeitszusammenhange, in den es für eine andere, etwa die historische, und jede Art der praktischen Betrachtung hineingehören mag, ausgeschaltet. Ästhetische Idealität.

Ästhetische Betrachtung ist, so können wir dies auch ausdrücken, eine Betrachtung ohne jedes Interesse außer dem Interesse an der Betrachtung und am Genusse eben des ästhetischen Objektes. Das ästhetische Objekt bildet für den ästhetischen Betrachter allemal eine Welt durchaus für sich, absolut jenseits aller realen Welt. Wir dürfen diese Jenseitigkeit aller realen Welt gegenüber bezeichnen als die ästhetische Idealität des ästhetischen Objektes.

Zugleich aber hat das ästhetische Objekt auch volle ästhetische Realität, sofern nämlich in dieser reinen Betrachtung und vollen betrachtenden Hingabe ein volles ästhetisches Erleben des in ihm waltenden Lebens stattfindet.

Jene Loslösung des ästhetischen Objektes von der realen Welt ist zugleich die Loslösung meiner, des Betrachtenden, von meinem realen, das heißt von meinem in die reale Welt verflochtenen Ich. Ich existiere in der reinen ästhetischen Betrachtung schlechterdings nur als Betrachtender, als in dem ästhetischen Objekt Lebender und sein Leben Miterlebender. Und dies hat entscheidende Bedeutung: nicht Nutzen noch Schaden für mein reales Ich kommt bei solcher Betrachtung für mich in Frage. Ästhetische Realität.

Auch in keiner Beziehung der räumlichen oder der zeitlichen Nähe oder Ferne stehe ich zum ästhetischen Objekt. Darum bin ich ihm doch absolut nahe, sofern ich ganz darin bin, und bin ihm absolut fern, sofern es von meinem realen Ich absolut losgelöst ist. Mit jener ästhetischen Realität gleichbedeutend ist die ästhetische Illusion, die mit sonstiger Illusion, d. h. mit jeder Art von Täuschung nichts gemein hat.

Bedeutung der ästhetischen Idealität für die ästhetische Wertung.

Dieser Natur der ästhetischen Betrachtung entspricht die Natur der ästhetischen Bewertung. Sie ist eine reine und objektive. Schönheit ist nicht mein zufälliges Werten. Sie bemißt sich nicht danach, wie weit ich sie fühle oder zu fühlen fähig bin. Sondern sie ist ein dem schönen Objekte unveränderlich Anhaftendes, sein Recht und Eigentum: sie ist die von dem Objekt geforderte oder für das Objekt geltende Wertung. Das Bewußtsein von dieser Forderung aber und ihre Anerkennung ist ein Urteil. Es ist das Werturteil. Erst in diesem Werturteil gewinnt das Wort „Schönheit" seinen Sinn.

Die ästhetische Bewertung ist aber nicht bloß die Anerkennung jener Forderung, sondern zugleich auch ihre Erfüllung. Ich werte ästhetisch, dies heißt: ich weiß nicht bloß von dem Wert, den das Objekt in sich trägt, sondern ich fühle und erlebe ihn; ich vollziehe in mir tatsächlich die Wertung, d. h. letzten Endes die ganze Einfühlung, die das Objekt von mir fordert oder auf die das Objekt ein Recht hat. Einfühlung ist ja in sich selbst Wertung. Damit ist eine vollkommen eigenartige Tatsache bezeichnet, ein innerliches Verhalten einem Gegenstand gegenüber, verschieden von jedem sonstigen menschlichen Verhalten zu Gegenständen.

Eigenart des ästhetischen Genusses.

Dies Verhalten muß aber noch nach einer Seite besonders bestimmt werden. Was in der ästhetischen Wertung bewertet wird, der Gegenstand der Wertung, ist das sinnlich mir gegenüberstehende Objekt, z. B. die gesehene Landschaft, die äußere Erscheinung des vor mir stehenden Menschen, die Statue, das Bild, mit dem ganzen unmittelbar für mich darinliegenden Leben. Der Grund der Wertung aber, oder dasjenige, was den Wert in sich schließt, ist nicht das Sinnliche, sondern einzig das eingefühlte Leben. Und dies Leben ist mein Leben, oder es ist Ich, oder eine Betätigungsweise meiner selbst.

Dieses Ich aber ist nicht betrachtet, sondern erlebt; es ist nicht mein „Gegenstand", sondern eben ich, so wie ich in der Betrachtung jenes sinnlich gegebenen Gegenstandes bin und mich fühle: es kann ein ideelles Ich heißen, wenn man das in der Welt der Wirklichkeit und ihrer Interessen lebende Ich, so wie ich vorhin tat, das reale nennt. Es ist darum doch auch real. Es ist das in dem betrachteten Schönen tatsächlich oder realiter weilende und seinen Inhalt erlebende Ich.

Und das ästhetische Wertgefühl ist das Gefühl des Wertes dieses Ichs. Es ist mein unmittelbares Tätigkeitsgefühl, Gefühl der Kraft, Größe, Weite, Freiheit. Es ist mit einem Wort Selbstgefühl. Es ist das gleiche Gefühl, das in jedem positiven Selbstgefühle vorliegt.

Doch ist dies Selbstgefühl nicht ein spontan, d. h. aus Gründen oder Motiven, die in mir liegen, entstehendes, sondern es ist in der Betrachtung des ästhetischen Objektes in mir bewirkt und erscheint demgemäß an das ästhetische Objekt gebunden oder ihm zugehörig. Es ist in diesem Sinn objektiviertes Selbstgefühl. Der Genuß des Schönen ist demgemäß objektivierter Selbstgenuß.

Ich genieße in der Betrachtung des mächtigen Felsens meine eigene Kraft, nur eben als eingefühlte; ich genieße die kraftvolle innere Spannung, das intensive innere Tun, das der Anblick des Felsens in mir entstehen läßt, und das eben deswegen mir zugleich als eine dem Felsen innewohnende Kraft und Macht erscheint. Ich genieße im Felsen mich als denjenigen, der ich durch den Felsen geworden bin, oder als denjenigen, der ich in dem Felsen und durch das Aufgehen in seiner Betrachtung jetzt tatsächlich bin.

Aller ästhetische Genuß ist Genuß des objektivierten eigenen, in der Betrachtung des Objektes bereicherten, ausgeweiteten, über sich selbst, d. h. über das alltägliche oder das reale Ich hinausgehobenen Ichs. Ich nannte oben dies Ich ein ideelles. Es kann aber nie umhin, zugleich ein mehr oder minder ideales zu sein.

Besonderheit des Kunstschönen.

VI. Die Kunst. In solcher Weise vermag ich das Naturschöne wie das Kunstschöne zu betrachten und zu bewerten. Das Kunstwerk aber bietet dafür noch seine besonderen Bedingungen. Sein eigenartiges Wesen, als Kunstwerk, besteht darin, daß es solche Betrachtung und Wertung notwendig macht.

Dies tut das Kunstwerk zunächst dadurch, daß es die Loslösung des ästhetischen Objektes aus dem Wirklichkeitszusammenhang nicht dem Betrachter überläßt, sondern sie objektiv vollzieht und damit dem Betrachter unmittelbar vorschreibt. Dies wiederum geschieht, indem im Kunstwerk das darzustellende Leben in eine neue, der Wirklichkeit dieses Lebens fremde Sphäre, nämlich eben in die Sphäre des Kunstwerkes übertragen erscheint.

Künstlerische „Darstellung".

Das plastische Kunstwerk etwa überträgt die Form des menschlichen Körpers, und damit menschliches Leben und Erleben, auf den leblosen Stein oder die leblose Bronze; die Malerei gibt das Körperliche wieder in Farbenpigmenten auf der Leinwandfläche; die Musik bindet innere Vorgänge an Töne; die Poesie versetzt einen Zusammenhang des Tuns und Geschehens in eine Welt, die sich unmittelbar als Welt der Phantasie zu erkennen gibt; die Schauspielkunst endlich bannt sie auf die Bretter, die die Welt bedeuten, aber von der Welt zugleich deutlich genug unterschieden sind usw. In dieser Herauslösung des Darzustellenden aus der Welt der Wirklichkeit und Hineinstellen in die aller Wirklichkeit absolut fremde Sphäre der reinen ästhetischen Betrachtung liegt das Wesen der künstlerischen Darstellung.

Als eine in solcher Weise für sich stehende Welt muß die Welt des Kunstwerkes eine durchaus in sich abgeschlossene sein. Dies heißt vor allem, sie muß rein aus sich selbst verständlich sein.

Darin liegt zunächst die Forderung, daß das Kunstwerk äußerlich verständlich, d. h. daß es im einzelnen und im ganzen sicher auffaßbar sei. Dies besagt beim plastischen Kunstwerk etwa: die Anordnung der Teile im Raume, die Raumerstreckungen und Raumbeziehungen müssen den natürlichen Bedingungen unserer räumlichen Anschauung und Auffassung entsprechen, den Bedingungen der Auffassung des einzelnen und der Zusammenhänge. Darauf hat mit Recht Hildebrand in seinem „Problem der Form“ aufmerksam gemacht. Doch ist hiermit nicht das Objekt noch auch der Grund, sondern nur eine erste Bedingung des künstlerischen Genusses bezeichnet. Je sicherer und zweifelsfreier diese sinnliche Auffassung ist, um so voller und ungehinderter kann der Genuß dessen sein, was darin vermöge der Einfühlung liegt.

Allgemeine Bedingungen des Kunstschönen.

Zu dieser Forderung der Verständlichkeit dessen, was das Kunstwerk äußerlich betrachtet ist, tritt dann aber die Forderung der Verständlichkeit seines Sinnes und Inhaltes. Dieser Sinn und Inhalt muß verständlich sein rein aus sich oder rein aus dem Kunstwerke heraus, ohne den Gedanken an irgend etwas, was außerhalb des Kunstwerkes liegt. Das Kunstwerk darf nicht in sich Beziehungen tragen zu einer Welt außer ihm. Es darf nicht der in ihm dargestellten, also nur ideell vorhandenen, Welt zugemutet werden, daß sie sich fortsetze in die wirkliche Welt hinein oder durch diese hindurch wiederum in eine andere dargestellte Welt.

Dabei ist zu bedenken, daß bei der Malerei schon der Rahmen, bei der Plastik der Sockel zur wirklichen Welt gehört. Man versteht, daß ich hier anspiele auf gewisse Kunstsünden, wie sie vor allem jetzt in der Plastik zur Regel zu werden drohen.

Im übrigen vollzieht sich jene Herauslösung des Kunstwerkes aus dem Wirklichkeitszusammenhang oder wie wir kurz sagen können, jene Entwirklichung, in verschiedener Weise und in den mannigfachsten Stufen. Einmal in der schon bezeichneten allgemeinen Weise: das Dargestellte gibt sich unmittelbar und in sich selbst als bloß künstlerisch dargestellt, also nicht wirklich sondern lediglich für die ästhetische Betrachtung existierend zu erkennen.

Dazu treten dann weiterhin besondere Mittel solcher Herauslösung oder Entwirklichung. Ich erinnere etwa an die geflissentliche Trennung des Kunstwerkes von der realen Außenwelt durch die Einschiebung eines Zwischengliedes, an den Sockel der Statue, den Rahmen des Bildes. Auch die Umrahmung der Bühne gehört hierher.

Ästhetische Negation.

Wichtiger indessen ist das Folgende: Die Kunst nimmt nicht nur jedesmal einen ästhetischen Inhalt, d. h. letzten Endes ein Leben oder einen Lebenszusammenhang, aus der wirklichen Welt heraus, um ihn zu isolieren und isoliert in die Sphäre der reinen Betrachtung hineinzustellen,

sondern sie nimmt ferner auch aus einem solchen Lebenszusammenhang einzelne Züge heraus, um dafür andere Züge, die in der Welt der Wirklichkeit in diesen Lebenszusammenhang unmittelbar mit hineingehören, zurückzulassen und für die ästhetische Betrachtung auszuschalten. Diesen Sachverhalt nenne ich ästhetische Negation.

Ästhetische Negation als Position.

Auch hierin liegt jedesmal eine Entwirklichung. Zugleich liegt darin aber mehr, nämlich die Konzentration der ästhetischen Betrachtung auf das Nicht-Negierte, also auf das tatsächlich Dargestellte; damit zugleich die Erhöhung seiner Bedeutung, das volle, konkurrenzlose Zurgeltungkommen des Dargestellten und eine entsprechende Steigerung des ästhetischen Genusses. Die „ästhetische Negation“ ist in sich selbst „ästhetische Position“.

Ein besonderer Fall sei hier gleich besonders erwähnt. Die ästhetische Negation kann auch geschehen durch solche Mittel, die anderseits eine positive Zutat zum gesamten Lebensgehalt des Kunstwerkes, und damit eine innere Umgestaltung des Kunstwerkes bedeuten. Die Darstellungsmittel können so geartet sein, daß sie das dargestellte und damit der Wirklichkeit entrückte Leben hineinversetzen in eine ideelle Sphäre, die mit einem eigenen Leben erfüllt ist, also in eine ihm an sich fremde Atmosphäre oder in ein ihm an sich fremdes Medium; daß sie das dargestellte Leben einordnen in einen eigenen und neuen, an diese Darstellungsmittel gebundenen Lebenszusammenhang.

Eine solche ästhetische Zutat und Umgestaltung erfährt z. B. das in der Dichtung dargestellte menschliche Tun und Erleben durch die poetische Sprache, den Rhythmus und den Reim: — Dinge, mit denen dies menschliche Tun und Erleben an sich nichts gemein hat.

Stufen der ästhetischen Negation.

Bleiben wir aber noch einen Augenblick bei jener reinen ästhetischen Negation, d. h. derjenigen, die kein den dargestellten Gegenständen fremdes Leben in diese hineinbringt. Sie ist wiederum ein vielgestaltiges Ding und kann jederzeit in unendlich vielen Graden sich vollziehen. Der Bronze-Plastiker etwa negiert ästhetisch die Farbe des darzustellenden Körpers und der Gewandung, d. h. er gibt nicht diese Farbe wieder, sondern läßt an ihre Stelle die Farbe der Bronze treten. Gleichartiges kann geschehen in der Flächenkunst. Zunächst ist vielleicht in einem Gemälde die Farbe der Gegenstände und ihrer Teile zwar wiedergegeben; aber was wir sehen, ist doch nicht eigentlich die Farbe der Gegenstände: der Lichtcharakter der Farbe zum mindesten oder die Textur der gefärbten Oberfläche gehört dem Material an.

Weiterhin sehen wir dann die Farbe als solche, abgesehen von ihrem Lichtcharakter und der Eigenart, die sie durch die Oberflächentextur des Kunstwerkes gewinnt, mehr und mehr zurücktreten. Sie ist zuletzt nur noch andeutungsweise die Farbe der dargestellten Gegenstände.

Und schließlich schwindet die Farbe überhaupt und es bleibt nur der Unterschied von Hell und Dunkel. Es schwindet weiter auch die Model-

lierung. An ihre Stelle treten begrenzende und die Teile der Gegenstände trennende, im übrigen der Wirklichkeit völlig fremde Linien usw.

Oder der Künstler verzichtet auf die Lebensgröße und wählt für die Darstellung einen verkleinerten Maßstab.

Oder es werden die Zufälligkeiten des Materials und der Technik geflissentlich zur Geltung gebracht; die im Material und seinen natürlichen Bearbeitungs- und Verbindungsweisen liegenden Eigentümlichkeiten treten heraus und werden ausdrücklich anerkannt.

Beispiel der verschiedenartigen Wirkung der ästhetischen Negation.

Daraus ergeben sich verschiedenartige und doch im letzten Grunde gleichartige ästhetische Wirkungen. Beachten wir speziell den Verzicht auf die Farbe. Schon hier können verschiedenartige Wirkungen unterschieden werden. Der Verzicht auf die Farbe ist einmal gleichbedeutend mit dem Verzicht auf das in der Farbe liegende Leben. Damit gelangt die Form, und was in der Form sich ausspricht, zu vollerer und reicherer Geltung. Sofern die Farbe ein Mittel ist, die Gegenstände und ihre Teile voneinander zu scheiden, hat aber ihre Weglassung zugleich die Bedeutung der Vereinheitlichung. Sie lenkt den Blick auf das Ganze und auf das im Ganzen waltende Leben: in der Plastik auf die gesamte Daseinsweise einer Gestalt oder ihre Bewegung, in der Flächenkunst auf die inneren Wechselbeziehungen, auf den Raum und das allgemeine Raumleben. Endlich ist die Farbe das Äußerlichste, für das innerliche Leben der Gestalt, für das spezifisch Seelische Gleichgültigste und Zufälligste. Sie wird darum natürlicherweise zurücktreten, wo es sich eben um dieses Innerliche und spezifisch Seelische, um den Ausdruck des Geistigen und der tieferen und tiefsten Regungen des Gemütes handelt. Eben damit gewinnt dies Geistige und Innerliche erhöhte Bedeutung.

Wie das Zurücktreten der Farbe, so vereinheitlicht auch die Verkleinerung des Maßstabes. Und die Ersetzung der Modellierung durch charakteristische, begrenzende und trennende Linien macht den Körper zum speziellen Mittel des Ausdrucks für dasjenige, was eben in solchen Linien zum Ausdruck kommt, d. h. vor allem zum Mittel des Ausdrucks für das Dramatisch-Bewegte.

Kunstwerk und Material.

„Jedes Material," sagt Klinger, „hat seinen eigenen Geist und seine Poesie." Wir fügen zum „Material" die „Technik", und vereinigen beides im Begriff des Darstellungsmittels, und sagen, in minder poetischer Wendung: Jedes einmal gewählte Darstellungsmittel schafft für die Darstellung bestimmte Bedingungen, gibt sozusagen eine Spielregel. Dies wiederum heißt: Es liegt in der Natur jedes Darstellungsmittels, daß es für die Wiedergabe bestimmter Momente oder Züge in der Welt des Darzustellenden vor allen anderen Darstellungsmitteln prädestiniert ist, andere Momente und Züge dagegen vollkommen oder minder vollkommen ästhetisch negiert.

Dabei ist wiederum zu betonen: Diese ästhetische Negation ist niemals bloße Negation, sondern sie wird in der Hand des Künstlers ein Mittel zur vollkommeneren Vollbringung seiner Aufgabe. Kein Kunstwerk ist

möglich ohne Verzicht. Jedes Kunstwerk ist ein Kompromiß zwischen dem Darzustellenden und dem Darstellungsmittel.

Der wahre Künstler aber wird Sorge tragen, daß dieser Kompromiß ein ehrlicher sei, d. h. daß Darstellungsmaterial und Technik in ihrer Eigenart und Eigenwilligkeit, in der ihnen eigenen Gesetzmäßigkeit, zu ihrem Rechte kommen, und daß eben dadurch das, was das Darstellungsmittel einschließlich der Technik zu leisten vermag, zu seiner vollen Bedeutung gelange. Wer das Material zwingt oder zum willenlosen Sklaven macht, wie es am vollkommensten die Maschine vermag, wer mit dem Material und der Technik etwas erreichen will, wozu beide nicht freiwillig und natürlicherweise sich hergeben, schafft Unehrliches und Halbes. Er versündigt sich in dem Bestreben, das eigene Können zu zeigen, an der Kunst. Gewiß „Kunst" kommt von „Können", aber das Wort „Können" meint hier das künstlerische Können.

Damit ist zugleich eine natürliche Beziehung bezeichnet zwischen Gegenstand der Darstellung einerseits und Material und Technik andererseits. In jedem Gegenstand oder jedem „Vorwurf" scheidet sich das Wesentliche vom Unwesentlichen, in jedem Gegenstand findet sich zum mindesten der Unterschied zwischen demjenigen, was zur vollen Wirkung zu bringen die Mühe des Künstlers lohnt, und demjenigen, was für den Gegenstand in seiner Totalität eine untergeordnete Bedeutung besitzt und darum auch künstlerisch untergeordnet werden muß. Danach wird sich naturgemäß die Wahl des Materials und der Technik, kurz die Wahl des Darstellungsmittels, bestimmen.

Umgekehrt: steht zuerst das Darstellungsmittel fest, soll nun einmal gemeißelt oder aquarelliert oder radiert werden, dann bestimmt sich danach die Wahl des Gegenstandes.

Damit ist nicht ausgeschlossen, daß Gegenstände, die den gleichen Namen tragen, in verschiedenen Materialien und Techniken dargestellt werden. Aber wo dies geschieht, da macht doch unweigerlich jedes andere Darstellungsmittel, jedes Zurücktretenlassen der eigenen Farbe der Objekte etwa, oder jede Veränderung des Maßstabes, ja schließlich die Verschmälerung oder Verbreiterung des Rahmens eines Bildes, aus diesem gleichbenannten einen von ihm verschiedenen Gegenstand, d. h. es entsteht ein Kunstwerk mit anderem Inhalte.

Daraus folgt, daß man auch nicht etwa ein Gemälde in Radierung im eigentlichen Sinne „reproduzieren" kann. Man kann nur jenes in dieses umschaffen. Jede reproduzierende Kunst schafft zugleich ein neues Kunstwerk.

Jene Ehrlichkeit des Kompromisses schließt zugleich in sich, daß der Kompromiß für das betrachtende und genießende Subjekt ein absolut klarer und selbstverständlicher sei, daß nirgends ein Zweifel bestehe, was dem dargestellten Gegenstand und was dem Darstellungsmittel angehöre. Dies aber ist bei dem einheitlichen Kunstwerke nicht möglich,

wenn der Kompromiß nicht überall einer und derselbe ist, wenn die einmal angenommene Spielregel nicht für alle Teile des Kunstwerkes in Geltung bleibt. Darum verbietet es sich, daß verschiedene Materialien und Techniken in demselben, etwa plastischen oder malerischen, Kunstwerke vereinigt werden. Ich wiederhole das Klingersche Wort: „Jedes Material hat seinen eigenen Geist und seine eigene Poesie.“ Das einheitliche Kunstwerk aber muß einen Geist und eine Poesie haben; wo nicht, so ist es ein Stückwerk, d. h. eine Zusammensetzung von Stücken verschiedener Kunstwerke. Es ist, was eine Dichtung wäre, die zum Teil in dieser, zum Teil in jener Sprache, und damit zugleich in dem Geiste und der eigenartigen Poesie dieser und jener Sprache abgefaßt wäre.

Die Ästhetik der einzelnen Künste.

VII. Die Künste. Im vorstehenden haben wir schon den Übergang gemacht zu der Ästhetik der einzelnen Künste oder Kunstgattungen. Dazu nur noch weniges.

Alle Kunst will letzten Endes das gleiche: nämlich Leben in eine sinnliche Erscheinung bannen und uns darin unmittelbar finden und fühlen, erleben und genießen lassen. Aber nur die ganze Kunst verwirklicht diesen Zweck in vollem Umfang. Die einzelne Kunst wählt aus der Fülle des Lebens heraus, was ihr taugt, und bannt es in ihr Material und bringt es zur Darstellung mit ihren Mitteln. Dabei unterliegt sie den besonderen Gesetzen dieser Mittel.

Hiermit ist das Wesen der Ästhetik der einzelnen Künste bestimmt. Sie besteht in der Aufzeigung der logischen Folgerungen, die aus jenem allgemeinen Kunstzweck einerseits und der besonderen Natur der Darstellungsmittel in den einzelnen Künsten andererseits sich ergeben. Sie ist also, obgleich eine und dieselbe Ästhetik, doch wiederum eine verschiedene für eine jede Kunst.

Die Zahl der einzelnen Künste ist aber schließlich endlos. Um nur eines zu erwähnen: es gibt nicht nur die Klingersche „Griffelkunst“, sondern es gibt eine Vielheit von Griffelkünsten. Holzschnitt ist nicht Radierung; demgemäß ist auch die Ästhetik des Holzschnittes eine andere als die der Radierung.

Jene vom Ästhetiker gezogenen Folgerungen nehmen zugleich notwendig die Gestalt von Forderungen oder Normen an. Es gilt aber zugleich auch das Umgekehrte. Die Normen des Ästhetikers können nie etwas anderes sein als jene logischen Folgerungen. Alle Normen aber fassen sich schließlich zusammen in der Regel: Wisse, Künstler, was du willst und was du künstlerisch wollen kannst, und verwende zu deinem künstlerischen Zweck die Mittel, die dazu taugen.

Die Wahl der Gegenstände und die Wahl der Mittel, das sind zugleich die beiden Grundgesichtspunkte für die Aufstellung des Systems der Künste. Und der erste der beiden Gesichtspunkte ergibt die Grundeinteilung.

Es gibt zunächst abstrakt darstellende und konkret darstellende Künste. Die letzteren können auch wiedergebende Künste heißen. Dabei verstehe ich unter konkret darstellenden oder kurz unter konkreten Künsten solche, die ein individuell bestimmtes Leben oder einen individuell bestimmten Lebenszusammenhang wiedergeben, so wie er in der Welt der Wirklichkeit und unter den unendlich mannigfach sich durchkreuzenden Bedingungen der Wirklichkeit vorkommt oder vorkommen könnte. Dagegen nenne ich abstrakte Künste diejenigen, die aus dieser konkreten Wirklichkeit ein Allgemeines, allgemeine Züge oder Gesetzmäßigkeiten, für sich zur Darstellung bringen. System der Künste.

Zu dem Gegensatz von abstrakten Künsten und konkreten Künsten treten daneben aber noch weitere Gegensätze: der Gegensatz der Künste der Koexistenz und der Künste der Sukzession; der Gegensatz der Künste, die sich an das Auge, und derer, die sich an das Ohr wenden, die verlautbaren; der Gegensatz der mittelbar und der unmittelbar darstellenden Künste.

Abstrakte Künste sind: die Musik, die sich an das Ohr wendet; die Ornamentik wie die ganze Menge der technischen Künste (Architektur, Keramik, Tektonik) und der Tanz, die sich an das Auge wenden. In der Musik liegen für uns nur allgemeine Stimmungen, Weisen des inneren Lebensablaufes, affektive Zustände, ohne irgendwelche nähere Bestimmtheit durch einen Gegenstand, an den die inneren Zuständlichkeiten sich heften. Und ebenso geben Ornamentik und technische Künste in sichtbaren Formen nicht das konkrete Naturleben, sondern nehmen daraus ein Allgemeinstes heraus, sie bringen das in sich gesetzmäßig waltende Allgemeine und schließlich Allgemeinste der Naturkräfte zur selbständigen Anschauung. Unter diesen abstrakten, an das Auge sich wendenden Künsten ist wieder die reine Ornamentik die abstrakteste; ihr Material ist der Raum, die Linie, die Fläche, der geometrische Körper. Das Material der technischen Künste ist die raumerfüllende, materielle und materieller Funktionen fähige Masse.

Konkrete Künste sind: die Poesie, die sich an das Ohr wendet; die darstellenden bildenden Künste (Plastik, Malerei, Zeichnung) und die Mimik, die sich an das Auge wenden.

Auf den Gegensatz der unmittelbar und der mittelbar darstellenden Künste werden wir weiter unten kommen.

Die Vollständigkeit des Systems der Künste erfordert endlich noch, daß allen freischaffenden Künsten die lediglich ordnenden und schmückenden gegenüber gestellt werden. Die letzteren ordnen, wie die Gartenkunst, die Natur, oder sie ordnen, wie die künstlerische Wohnungseinrichtung, leblose Objekte, d. h. sie bringen sie in einen einzigen und in sich einheitlichen Lebenszusammenhang. Der Einheit gebende Mittelpunkt ist dabei jedesmal der Mensch, der in dem Zusammenhange der Natur bzw. der Kunstobjekte sich behagen, sie sehen, mit ihnen

hantieren und sie genießen soll. Den Namen einer schmückenden Kunst wird vor allem diejenige verdienen, die in unmittelbarster Weise einen Gegenstand zum Menschen in Beziehung setzt, d. h. die Bekleidungskunst. Der Schmuck im engsten Sinn, der Schmuck des menschlichen Körpers, ist hier zur Bekleidung mit hinzugerechnet. Daß der in der Kleidung lebende Mensch durch die Kleidung geschmückt und damit in bestimmter Art sein Wesen zum Ausdruck gebracht wird, unterscheidet diese Kunst von den technischen Künsten im oben vorausgesetzten Sinne.

Hervorhebung einzelner Künste.

Heben wir jetzt unter den im vorstehenden bezeichneten Künsten einzelne noch besonders heraus.

Plastik.

Die Plastik ist die Körperbildnerin in dem besonderen Sinne, daß ihre Darstellung eingeschlossen ist in den von den dargestellten Körpern erfüllten Raum. Der Raum zwischen den Körpern ist in ihr ästhetisch negiert, d. h. er besteht für sie nicht. Es gibt daher für die Plastik auch keine Beziehung durch den Raum hindurch, außer denjenigen, die durch einen körperlichen Massenzusammenhang vermittelt sind. Diese Isolierung der Körper, andererseits die runde, d. h. dreidimensionale Gestaltung und die besondere Bedeutung, die der Körper und das in ihm waltende Leben durch beides gewinnt, das sind die Grundvoraussetzungen für die Ästhetik der Plastik.

Malerei und Zeichnung.

Dagegen sind die Malerei und die Zeichnung Raumkünste, d. h. sie stellen nicht Menschen und Gegenstände dar, sondern sie stellen den Raum dar und in ihm lebend und atmend und aufeinander äußerlich und innerlich bezogen, sozusagen das allgemeine Raumleben in sich verdichtend, lebende Wesen und Dinge. Daher die allgemeinen und alles vereinheitlichenden Träger des Raumlebens, Luft und Licht, in ihnen zur herrschenden Bedeutung gelangen. Andererseits stellen Malerei und Zeichnung dar auf der Fläche und für einen einzigen Standpunkt der Betrachtung. Die Körperlichkeit besteht wesentlich für die ergänzende Vorstellung. Dies sind die beiden Tatsachen, von denen die Ästhetik der Malerei und der Zeichenkunst, die Ästhetik der farbigen und der farblosen Flächenkunst, ausgeht.

Die technischen Künste.

Ein besonderes Problem liegt in den technischen Künsten. Ihr Material ist, so sagte ich, die den Raum erfüllende Masse. Es ist richtiger, wenn wir sagen, ihr Material ist das Leben dieser Masse.

Die Statue aus Marmor hat zum Material, oder zu dem, was in der Statue eigentlich gestaltet wird, menschliches Leben. Die Marmorstütze oder der Tempel aus Marmor hat im gleichen Sinn zum Material das Leben des Marmors, seine Kraft, Festigkeit, Zähigkeit, Feinheit der inneren Struktur usw.

Doch sind hierzu noch einige Bemerkungen zu machen. Vorstufe des technischen Kunstwerks, sozusagen sein Embryo, ist jede, sei es auch zufällige Verbindung materieller Massenteile zu einem lebendigen Ganzen, d. h. zu einer Einheit, in welcher Kräfte des Tragens, Lastens, Festhaltens

u. dgl. zu einem in sich existenzfähigen Ganzen zusammenwirken. Der erste Schritt zum **Kunstwerk** ist getan, wenn in dieser Verbindung von Massen die Tätigkeiten oder Funktionen der einzelnen Teile, die das existenzfähige Ganze eigentlich ausmachen, etwa die vertikale Tätigkeit des Tragens oder die horizontale des Lagerns, durch einen Akt der Abstraktion herausgelöst und in den entsprechenden Linien und Formen für sich zum Ausdruck gebracht werden. In solcher Weise wird etwa aus dem Baumstamm oder dem Felsblock die geradlinig-aufwärts strebende Stütze.

Ein weiterer Schritt besteht in der Differenzierung der Funktionen in die einzelnen Funktionen, die implizite in ihnen liegen — der Differenzierung des Stützens etwa in das Feststehen, das Sichaufrichten, das Aufnehmen der Last — und in der Veranschaulichung dieser speziellen Funktionen und ihres inneren Zusammenhanges in den entsprechenden Formelementen. Davon war schon oben die Rede.

Die allgemeine Formensprache der technischen Künste.

Die so entstehenden Formen sind nun aber nicht mehr Formen dieser bestimmten materiellen Masse, sondern haben eine allgemeinere Bedeutung oder gehören einer allgemeineren Formensprache an, nämlich der Sprache des Raumlebens überhaupt. Sie repräsentieren das Tragen, das Sichaufrichten, das Lagern nicht dieser bestimmten materiellen Masse, sondern ganz allgemein. Und darauf gründet sich die Möglichkeit, daß diese Funktionen nunmehr unabhängig von der Besonderheit jeder materiellen Masse mit höherem und uns vertrauterem Leben erfüllt werden, und daß wiederum diesem Leben in den entsprechenden Formen Ausdruck verliehen wird. Das heißt: Es treten zu den abstrakten Linien, illustrierend, charakterisierend und weiter differenzierend, Formen hinzu, oder an ihre Stelle, die einer jenen Massen fremden Welt, etwa der pflanzlichen oder der Welt des tierischen oder menschlichen Körpers angehören. Das Aufstreben und Stützen etwa wird charakterisiert als ein Wachsen nach Pflanzenart, das obere Ende des Pfahles oder der Stütze wird zum Kopf, schließlich gewinnt das Aufrechtstehen und Tragen im Ganzen das Ansehen eines menschlichen Aufrechtstehens und Tragens. Es entsteht die Karyatide.

So wird die reine „Kernform“ zur „Kunstform“ d. h. zur ornamental ausgestalteten Form.

Jenes Hinzutreten der materialfremden Formen zu den dem Material gemäßen, zugleich aber gegen die Verschiedenheit der Materialien gleichgültigen, kurz zu den „abstrakten“ Formen, kann aber in verschiedenen Stufen geschehen. Die Kunstform wird zunächst an die Kernform vielleicht nur äußerlich angefügt, oder vor sie hingestellt — man denke etwa an die altägyptischen Pfeilerstatuen —; sie wird dann immer inniger mit der Kernform verbunden; und sie verschmilzt endlich, wie in der Karyatide, mit ihr ganz und gar.

Noch einige weitere Unterschiede seien betont. Ästhetische Symbolik des technischen Kunstwerkes ist allgemein die Tatsache, daß in seinen

Formen für die ästhetische Betrachtung Leben liegt. In dieser Symbolik nun können verschiedene „Arten" unterschieden werden. Die Art ist eine andere und andere, je nachdem das Symbol der mechanischen oder der pflanzlichen oder der animalischen Sphäre entnommen ist.

Arten der Symbolik in den technischen Künsten; insbesondere die zweckliche Symbolik.

Andererseits geht diese Symbolik nach verschiedenen Richtungen. Es kommt einmal in den Formen das Leben des Materials zur Anerkennung; zum anderen sind die Formen Ausdruck der einzelnen Funktionen; endlich weist die Symbolik auch über das technische Kunstwerk hinaus, vor allem auf den Menschen, dem es dient.

Hier ist wohl zu beachten: Nicht das trägt zur ästhetischen Lebendigkeit und damit zum ästhetischen Wert des technischen Kunstwerkes bei, daß es tatsächlich dient — sondern nur dies, daß es vermöge seiner Formen freiwillig zu einem Dienst sich darbietet, und wir dieses sich Darbieten unmittelbar in ihm finden und miterleben.

Ein Sitzmöbel etwa ladet sichtlich ein zum bequemen Sitzen, der Henkel und Ausguß der Kanne zum bequemen Anfassen bzw. Ausgießen; der architektonische Innenraum ladet ein zum sich Ausbreiten und freien sich Ergehen, das Portal zum freien Eintreten usw. Dadurch erscheint das technische Kunstwerk als Behagen spendend, zum Menschen in freundliche Beziehung tretend; wir sehen in ihm nicht nur dieses technische Ding, sondern zugleich den Menschen. Wir sehen und fühlen in dem Kunstwerk uns selbst in bestimmter Weise frei uns betätigend.

Indem die ursprüngliche Form des technischen Kunstwerkes, die Kernform, in pflanzliche; tierische, menschliche Formen umgebildet wird, wird das abstrakte Leben jener Form konkret oder individuell, ohne daß dadurch das technische Kunstwerk zum Kunstwerk der Plastik oder Malerei würde. Umgekehrt können die Werke der Plastik oder Malerei, ebenso die der Dichtung, abstraktere oder allgemeinere Elemente in sich aufnehmen oder auch mehr und mehr in einen Zusammenhang von solchen übergehen.

Stilisierung.

Hier stoßen wir zunächst auf den Begriff der Stilisierung. Dies Wort kann in einem allgemeineren Sinne genommen werden, so daß es jede Art der künstlerischen Heraushebung desjenigen, worauf es in irgendeinem Zusammenhange ankommt, bedeutet. Nehmen wir das Wort so, dann können wir zunächst von einer individualisierenden Stilisierung reden. Das ist die Stilisierung, die ganz auf Heraushebung des Bedeutsamen und Charakteristischen in einem Individuum gerichtet ist. Auch die Karikatur ist solche Stilisierung.

Im engeren Sinne aber heißt Stilisieren: das Allgemeine und allgemein Bedeutsame eines konkreten Lebenszusammenhanges hervorheben oder herauslösen und für sich zur sinnlichen Anschauung bringen.

Aber auch dies kann wieder mehrerlei heißen: Das „Allgemeine", von dem ich hier rede, ist entweder das Typisch-Allgemeine oder das Auszeichnende einer Gattung, oder es ist die abstrakte Grundform, um welche

konkrete einzelne Bildungen oszillieren, ihr allgemeines und immer allgemeineres Bildungsgesetz, die Form, in welcher allgemeine Kräfte einer Gattung und letzten Endes die allgemeinsten mechanischen Kräfte in ihren gesetzmäßigen Wirkungsweisen zu sinnlicher Anschauung gelangen.

Jene erstere Stilisierung schafft die Typen, die idealen Repräsentanten; das letztere Stilisieren ist dasjenige, das zu den Formen der Ornamentik und der abstrakten technischen Künste führt.

Jede dieser Arten der Stilisierung kann weiter und weiter gehen. Schließlich kann selbst die einfache gerade Linie als ein letztes Produkt der Stilisierung in dem zuletzt bezeichneten Sinne des Wortes betrachtet werden.

Dekorative Kunst.

VIII. Spezielleres über einzelne Künste. Eine Weise der Stilisierung heben wir aber besonders hervor. Ich denke an die stilisierende Umgestaltung des der Wirklichkeit entnommenen und künstlerisch dargestellten Lebens und damit zugleich der sinnlichen Erscheinungsweise der Wirklichkeit, die bedingt ist durch die Hineinversetzung der Darstellung in ein dem Dargestellten an sich fremdes Medium, d. h. in einen ihm an sich fremden weiteren Lebenszusammenhang.

Von solcher Einfügung und dadurch bedingten Umgestaltung war schon oben die Rede. Doch handelte es sich dort lediglich um die Einfügung des dargestellten Lebens in einen Zusammenhang desjenigen Lebens, das im Darstellungsmaterial liegt.

Damit Hand in Hand geht aber natürlicherweise die Einfügung des dargestellten Lebens — insbesondere die Einfügung des malerisch und plastisch Dargestellten — in den weiteren Zusammenhang eines anderen — insbesondere eines architektonischen oder keramischen oder tektonischen — Kunstwerkes und seines umfassenderen Lebenszusammenhanges. Diese beiden Möglichkeiten stehen sich nicht fremd gegenüber; sondern es wird insbesondere die letztere jederzeit die erstere in sich schließen. Die in ein architektonisches Ganze als Teil eingefügte plastische oder malerische Gestalt oder Szene steht damit zugleich auch unter dem Gesetz des materiellen, d. h. des an das Material gebundenen Lebens, das wir in der Betrachtung des architektonischen Lebens einfühlend erleben, oder, sie steht unter dem Gesetz des architektonischen Lebenszusammenhanges, auch sofern die Eigenart dieses Zusammenhanges durch das Material bedingt ist.

Die Stilisierung, die ich hier meine, verwandelt die frei darstellenden in „dekorative“ Künste. Sie macht vor allem das Wesen der dekorativen Malerei und Plastik aus. Die Werke dieser Künste sind „dekorativ“ d. h. sie sind nicht rein um ihrer selbst und des in ihnen Dargestellten, um ihrer „Bildwirkung“ willen, da, sondern sie nehmen das Leben ihres Materials als Grundzug oder Grundnote ihres Lebens in sich auf; und sie bilden andererseits einen Teil eines allgemeineren, etwa architektonischen

oder tektonischen Lebenszusammenhanges, sind ausgezeichnete oder schmückende Punkte innerhalb dieses Lebenszusammenhanges. Und letzteres bedingt, daß das gemeinsame Wesen dieses Lebenszusammenhanges, sein Rhythmus, die in ihm sich auswirkende eigenartige Bewegung oder Weise der Lebensbetätigung, wiederum als „Grundnote“, in sie hineinklingt.

Das Wandgemälde etwa ist nicht mehr bloß diese malerische Darstellung, die Statue in einer Nische nicht mehr bloß dieses plastische Kunstwerk, sondern das Kunstwerk und das in ihm dargestellte Leben ordnet sich ein an einer bestimmten Stelle in den Rhythmus des architektonischen Lebens. Es wird mehr oder minder „architektonisiert“, d. h. allgemein gesagt, versinnlicht oder verkörperlicht. Die Gestalten des gemalten Glasfensters in einem architektonisch gegliederten Raum nehmen in sich zugleich das Leben des Lichtes und der Farbe auf, von der das Glas durchleuchtet ist, und die das durchleuchtete Glas in den Raum hineinbringt. Die Gestalten des Vasengemäldes leben in ihrer Weise und an ihrer Stelle das Leben des Gefäßes mit, das Leben, das in seiner Form sich kundgibt, ebenso wie sein stoffliches Leben, das Sinnliche seines Schimmers und Glanzes, seiner Sprödigkeit und Geschmeidigkeit usw.

Und daraus nun gewinnen diese Künste ihre eigene Ästhetik. Ihre Erzeugnisse sind ein eigenartiger Kompromiß, nämlich zwischen dem, was sie an sich wären oder sein könnten, und dem in sie hineinklingenden „materiellen“, also sinnlichen oder körperlichen Leben ihrer Umgebung und des Materials, ihres eigenen und desjenigen, aus dem das Ganze gebildet ist.

Immer aber ist dabei zu bedenken, daß das dekorative Kunstwerk um so freier ist, also um so weniger „dekorativ“ zu sein braucht, je mehr der Ort, an dem es sich befindet, neutral, d. h. dem „Rhythmus“ des Ganzen entrückt ist. Umgekehrt gilt jedoch auch: Je mehr es natürlicherweise in das Ganze sich einfügt und mit ihm Eines scheint, um so größer ist auch der Verzicht auf die Freiheit der rein malerischen oder plastischen Gestaltung. An die Stelle des spezifisch Malerischen oder Plastischen tritt relativ das Architektonische, der sinnlichere Charakter und der Rhythmus seines Lebens.

Dekorative Momente in der Poesie.

Je größere Bedeutung aber dergleichen gewinnt, um so mehr nähert sich schließlich die dekorative Malerei und Plastik dem lediglich Ornamentalen, um endlich vollkommen in dieses überzugehen.

Ein analoger Kompromiß findet in der Poesie statt, wenn in sie die allgemeinen Elemente des Rhythmus, des Reimes, der poetischen Sprache hineinkommen. Es ist durch sie ein Gesetz gegeben, dem das darzustellende Leben naturgemäß sich unterordnet.

Endlich ist auch die Schauspielkunst jederzeit ein solcher Kompromiß. Sie steht unter dem Gesetz der Dichtung. Die „Natürlichkeit“ der Schauspielkunst erfordert, daß jeder Schritt, jede Geste, jedes Wort nicht etwa der Wirklichkeit des alltäglichen Lebens möglichst gemäß, sondern

über die gemeine Wirklichkeit hinausgehoben sei, genau in derselben Weise und genau in dem gleichen Grade, wie es im Charakter der Dichtung liegt. Welches indes auch dieser Charakter sein möge, in jedem Falle ist ja die Welt des Kunstwerkes eine aller Wirklichkeit entrückte.

So gewiß aber einerseits die konkreten bildenden Künste in die abstrakten bildenden Künste stetig übergehen können, so wenig besteht andererseits ein stetiger Übergang zwischen der konkreten verlautbarenden Kunst, der Dichtung, und der abstrakten verlautbarenden Kunst, der Musik. Die distinkten Tonstufen der Musik und die zwischen ihnen waltenden Beziehungen der Tonverwandtschaft bedingen eine absolute Verschiedenheit der Kunst der Töne und der Kunst des Wortes. Vereinigung von Musik und Poesie.

Die Möglichkeit, daß trotzdem beide im Gesang sich vereinigen, liegt darin begründet, daß keinem menschlichen Erleben, das in Worten zum Ausdruck kommen mag, ganz und gar der affektive oder Stimmungshintergrund, die Atmosphäre einer allgemeineren Weise der inneren Erregung fehlt, zu deren Ausdruck die Musik berufen ist. Immerhin ist auch diese Verbindung ein Kompromiß. Je mehr in der Dichtung das Gegenständliche des Erlebens zurücktritt und das Subjektive, d. h. der affektive oder Stimmungshintergrund, herrschend wird, desto mehr vermag die Musik der Dichtung zur verstärkenden Resonanz zu dienen.

Damit ist die Grundtatsache der Ästhetik des gesungenen Liedes, der Oper, des Musikdramas usw. bezeichnet. Auch diese Weisen der Verbindung der Musik und Poesie haben, da sie eine eigene Kunstgattung bezeichnen, ihre eigene Ästhetik. Das Musikdrama etwa ist nicht Musik und nicht Drama. Es kann weder die höchste Entfaltung der Musik noch die höchste Stufe der Ausgestaltung der Dramatik bezeichnen. Sondern es ist das Neue und Eigenartige, das eben „Musikdrama“ heißt.

Kein Zweifel, daß zunächst die lyrische Dichtung zur Verbindung mit der Musik herausfordert. Sie ist die Kunst der unmittelbaren sprachlichen Verlautbarung eines inneren und zunächst eines affektiven inneren Erlebens oder Zusammenhanges von inneren Erlebnissen. Der Träger dieses Innern ist der Dichter, wenn er dichtet, und ich, wenn ich die Dichtung genießend nachschaffe. Beides vereinigt sich in dem Einen: Träger dieses Innern ist in der lyrischen Dichtung das „Ich der Dichtung“, d. h. das in die Worte, nicht in das einzelne Wort, sondern in die gesamte sprachliche Erscheinung des Kunstwerkes, unmittelbar vom Dichter oder von mir eingefühlte Ich. Arten der Dichtung. Lyrik.

Auch die Dramatik ist Kunst der unmittelbaren Verlautbarung. Aber hier spaltet sich das Ich der Dichtung oder das Ich, das im Kunstwerk sich verlautbart, in eine größere oder geringere Anzahl von Ichen, die zueinander in Beziehung treten, zusammen und gegeneinander wirken. Dabei bleibt doch zugleich das einheitliche Ich der Dichtung als das diesen Ichen übergeordnete und sie in sich hegende bestehen. Dies ist das Ich, das selbständig im Rhythmus, eventuell im Reim und in jedem Falle in der Dramatik.

poetischen Sprache, sich auslebt. Indem dieses Ich jene Iche in sich hegt, stellt es sie aber zugleich aus sich heraus und sich und einander objektiv gegenüber. Diese Einheit von Subjektivität und Objektivität macht den Grundzug der Dramatik aus.

Epik. Von der Lyrik und der Dramatik unterscheidet sich grundsätzlich die epische Dichtung. Sie ist eine objektive, zugleich die einzig mittelbar darstellende Kunst. Nicht das dargestellte Leben selbst liegt in den Worten, wie es bei der lyrischen und bei der dramatischen Dichtung unmittelbar in den Worten liegt, oder wie es beim Kunstwerk der Plastik oder der Malerei unmittelbar in den Formen und Farben liegt; sondern in den Worten der epischen Dichtung liegt oder gibt sich kund ein Ich, das Gestalten, Dinge, Begebenheiten geistig sich gegenüber hat, und innerlich, d. h. mit dem Auge der Phantasie, sieht, sie sich gegenüberstellt und betrachtet.

Dadurch gewinnt auch für das genießende Subjekt das episch dargestellte Leben eine besondere Gegenständlichkeit oder Objektivität, eine eigenartige Ferne. Sie kommt auch zum Ausdruck in der Form der Erzählung: „Es war einmal". Was ich betrachten soll, muß ja immer schon da sein, ehe ich es betrachten kann.

Im Gegensatz dazu ist der Inhalt der Lyrik wie der der dramatischen Dichtung absolut gegenwärtig, nicht bloß betrachtet, sondern vom Dichter oder von mir unmittelbar innerlich erlebt. Er existiert nur, indem, also auch nur in dem Moment, in welchem er erlebt wird.

Jenes betrachtende Ich der epischen Poesie, das eigentliche „Ich der Dichtung" in der Epik, kann aber nicht umhin, an dem Betrachteten doch auch irgendwie Anteil zu nehmen. Diese Anteilnahme nun ist gleichfalls ein unmittelbares Erlebnis. Der Ausdruck solcher Anteilnahme aber ist lyrisch. Es gibt also in jeder epischen Dichtung notwendig lyrische Elemente. Rhythmus, Reim, poetische Sprache gehören jederzeit diesem anteilnehmenden Ich an, sind also eo ispo lyrisch.

Umgekehrt können die inneren Erlebnisse, welche in den Worten der lyrischen Dichtung unmittelbar liegen, nicht sein ohne irgendwelche gegenständlichen Elemente, die vom Ich der lyrischen Dichtung betrachtet werden und in deren Betrachtung jene inneren Erlebnisse entstehen. In dem Maß aber, als dies der Fall ist, ist die lyrische Dichtung notwendig episch.

Didaktik. Zur epischen Dichtung gehören auch die beschreibende und die didaktische Dichtung, soweit in ihnen auf dem, was beschrieben, oder auf dem Inhalt der Gedanken der Nachdruck liegt. Sie sind lyrisch, soweit auch hier der Dichter seine Anteilnahme an dem Beschriebenen oder sein Miterleben des Beschriebenen kundgibt, bzw. soweit das Denken der Gedanken, die innere geistige Tätigkeit, in der Dichtung sich ausspricht und zum Miterleben auffordert. Dies letztere macht das besondere Wesen der epigrammatischen Poesie aus.

Die Epik ist nach dem Gesagten um so reiner, d. h. um so epischer, je objektiver sie ist. Und insofern Rhythmus, Reim, kurz die gebundene Rede, subjektive Elemente sind, entfaltet die Epik ihr eigenes Wesen am vollkommensten in den Prosa-Erzählungen, in der Prosa-Novelle, dem Prosa-Roman; auch hier wiederum in dem Maße, als auch im übrigen der Dichter mit seiner Anteilnahme zurücktritt. Daß er ganz verschwinde, ist eine Unmöglichkeit. Novelle. Roman.

Mit dem Grade der Objektivität wächst in der Epik die Ungebundenheit hinsichtlich der Wahl des Darzustellenden, die Freiheit, in alle Sphären des Lebens, vor allem des unmittelbar im Individuum sich abspielenden psychischen Lebens hineinzuleuchten.

Was der Epik überhaupt ihren besonderen Realismus gestattet, ist jene Ferne, von der oben die Rede war. Die Ferne lenkt den Blick auf das Ganze und den Zusammenhang. Und was in der Nähe und im einzelnen quälend oder nichtig ist, kann im Zusammenhang eines Ganzen menschlich bedeutsam erscheinen. Damit ist zugleich gesagt, daß der Zusammenhang, und zwar zuletzt der Zusammenhang eines inneren Geschehens, das spezifische Thema der Epik ist. Realismus und Idealismus in den Künsten.

Spezifischer Gegenstand der Lyrik dagegen ist das, was am unmittelbarsten zum Herzen geht, und dies ist das affektive Erleben.

Das zur Aufführung bestimmte Drama endlich wendet sich unmittelbar und mit sinnlicher Gewalt an das Gesicht und Gehör. Sein natürlicher Gegenstand ist darum das Innere, das in dieser doppelten Weise sich kundgibt. Und das ist der in Handlungen sich umsetzende Wille.

Die Ferne, so hätte ich soeben auch sagen können, entwirklicht das einzelne. Die Epik ist insofern die idealistischste Kunst. Eben d e s h a l b kann sie hinsichtlich ihres Inhaltes die r e a l i s t i s c h s t e sein. Zu ihr bildet den äußersten Gegensatz die realistischste aller wiedergebenden Künste, die Plastik. Sie muß eben deswegen in dem, was sie darstellt, die idealistischste sein. So bedingen sich überhaupt gegenseitig die Idealität der Darstellungsmittel und die Realität des Inhalts.

Ein Gesamtkunstwerk, in dem alle Künste zur vollen Ausbildung ihres eigenartigen Wesens gelangen, ist ein Widerspruch in sich selbst. Wie oben schon angedeutet: Jede Verbindung der Künste ist ein Kompromiß, also ein Verzicht der einzelnen Kunst auf ihr spezifisches Wesen. Das wahre Gesamtkunstwerk ist die Gesamtheit aller Kunstwerke überhaupt, die wahre Gesamtkunst das Reich der Künste, in welchem jede ungebunden durch andere ihr eigenes Wesen entfaltet und doch alle dem einen Kunstzweck dienen. Das Gesamtkunstwerk.

Der Inhalt des Schönen ist Leben, Kraft, Reichtum und innere Einstimmigkeit positiver Lebensbetätigungen. Damit ist gesagt, daß der Inhalt des Schönen an sich ein ethischer ist. Anderseits ist zu betonen, Ästhetische und ethische Werte.

ästhetische und ethische Betrachtung, und demgemäß ästhetische und ethische Bewertung, sind grundsätzlich verschieden. Jene fragt, wie schon gesagt, nicht nach der Wirklichkeit. Sie löst den Inhalt des Schönen aus allen Wirklichkeitszusammenhängen. Diese dagegen fragt überall nach der Wirklichkeit. Und ihr ist eben daran gelegen, welche Bedeutung in der Wirklichkeit und innerhalb des Zusammenhanges der in der wirklichen Welt zu realisierenden Zwecke eine Weise der Betätigung eines Individuums habe.

Vermeintliche ästhetische Weltanschauung.

Es ist darum ein Widersinn, die ethische Welt- und Lebensanschauung durch die ästhetische ersetzen zu wollen, ja von einer ästhetischen Lebensauffassung oder Weltanschauung überhaupt zu reden. Die Wirklichkeit des Lebens und der Welt liegt jenseits aller ästhetischen Betrachtung.

Das hindert doch nicht, daß das Kunstwerk ethischen Wert habe, d. h. zur Verwirklichung des ethischen Zweckes etwas beitrage. Wieviel es dazu beiträgt, dies hängt zunächst ab von der Höhe seines ästhetischen Wertes, d. h. von der Höhe oder Tiefe des menschlich Wertvollen, das in dem Schönen zum Ausdruck gelangt, und von der Unmittelbarkeit und Eindringlichkeit dieses Ausdrucks. Es hängt zum anderen davon ab, wie weit das genießende Individuum nicht nur im Momente des Genusses von diesem Menschlich-Wertvollen erfaßt ist und es in sich erlebt, sondern auch eine bleibende Disposition von dieser inneren Lebenssteigerung davonträgt, eine solche, die bestehen bleibt und sich wirksam erweist auch in den Momenten, in denen es sich nicht mehr um ästhetische Betrachtung und ästhetischen Genuß, sondern um das klare Erfassen der Aufgaben der rauhen Wirklichkeit und der Pflichten gegen uns und das soziale Ganze handelt. Gesetzt, das Leben in der Kunst und in der Welt der ästhetischen Betrachtung überhaupt entwöhnte uns von solcher klaren Erfassung jener Aufgaben, dann wäre die Kunst vielmehr ein Mittel zur sittlichen Erschlaffung. Und damit wäre ihr Segen in Fluch verwandelt.

Alle menschlichen Zwecke fassen sich zusammen in dem sittlichen Zweck. Alles menschliche Tun hat seinen Wert und sein Existenzrecht in dem Maße, als es sich einfügt in die Aufgaben der sittlichen Kultur. Es gibt so wenig eine Kunst um der Kunst wie eine Wissenschaft um der Wissenschaft willen, sondern es gibt, wie eine Wissenschaft so auch eine Kunst nur um des Menschen willen, und zur Schaffung des „Menschen“ im Menschen. Dieser „Mensch“ aber ist die starke, reiche und einheitliche, kurz die sittliche Persönlichkeit.

Überschätzung der Kunst, als sei sie das Höchste, ist das Zeichen der Dekadenz, der Zersetzung und Erschlaffung des individuellen und sozialen psychischen Organismus. Der des ästhetischen Genusses fähige und ästhetisch genießende Mensch ist nur eine Seite am Menschen, und nicht die wichtigste. Höher als der ästhetische Genuß steht das sittliche Wollen und Handeln; höher als der Genuß überhaupt, und sei er der edelste, steht die sittliche Pflicht.

IX. Geschichtliches und Ziele. Die Ästhetik scheint eine spezifisch deutsche Wissenschaft. Alexander Baumgarten, ein Philosoph aus der Schule Wolffs, hat im Jahre 1750 zum erstenmal ein Buch unter dem Namen „Ästhetik" veröffentlicht, und dabei mit dem Worte „Ästhetik" etwa das gemeint, was wir jetzt so nennen. Die Begründer aber der Ästhetik in Deutschland tragen andere Namen: Lessing, Herder, Kant und Schiller. Kant insbesondere hat zum ersten Male das Ästhetische abgegrenzt und verdient damit vor anderen den Namen des „Begründers der Ästhetik". Geschichte der Ästhetik. Kant.

Nach ihnen nahm die Ästhetik einen hohen Schwung in der an Kant sich anschließenden deutschen idealistischen Philosophie. Das Hauptinteresse dieser Ästhetiker aber war gerichtet auf den letzten idealen Gehalt des Schönen und die Frage, wie die Idee, das Absolute, der Weltgeist, im Schönen und den Kategorien des Schönen, in der Kunst und den einzelnen Künsten, sinnlich anschaulich werde oder sich offenbare. Die reifste Frucht dieser in ihrer Art glänzenden Entwicklung der Ästhetik ist das klassische Werk von Friedrich Theodor Vischer: die „Ästhetik" in fünf Bänden. Im System zeigt sich der konstruierende Geist der Schule, die Durchführung im einzelnen verrät den genialen Blick und das tiefdringende Verständnis eines umfassenden ästhetischen Geistes. F. Th. Vischer.

Dieser „Ästhetik von oben" stellte Gustav Theodor Fechner gegenüber und begründete die „Ästhetik von unten" die induktive und psychologische Ästhetik. Das empirische Finden von Gesetzmäßigkeiten, auch schon mit Hilfe des Experimentes, ist es, was er anstrebt. Seine Unterscheidung des sinnlichen und des assoziativen Faktors im Schönen ist der Punkt, wo die Ästhetik von unten und die ältere Ästhetik sich treffen und versöhnen konnten. Eben damit weist Fechner aber zugleich nach vorwärts. G. Th. Fechner.

Herder schon hatte das Wesentliche des Begriffes der Einfühlung gefunden und zum Ausdruck gebracht. Aus der Romantik stammt das Wort „Einfühlung". In diesem Begriffe der Einfühlung oder des sympathischen Miterlebens bestimmte sich der „assoziative Faktor" Fechners genauer bei Lotze, vor allem in seiner geistvollen und feinsinnigen „Geschichte der Ästhetik in Deutschland". Eben dieser Begriff beherrscht jetzt die ganze Ästhetik. Als hervorragende Ästhetiker unserer Tage sind vor anderen Volkelt und Groos zu nennen. Unter den Kunsthistorikern haben Robert Vischer, Wölfflin und Schmarsow zur Förderung der Ästhetik Wesentliches beigetragen. Die Einfühlung.

Die zukünftige Ästhetik hat die dreifache Aufgabe: einmal jenen Begriff der Einfühlung, oder besser, die mit ihm gemeinte Tatsache und die mannigfachen Möglichkeiten und Modifikationen, welche die Einfühlung in sich schließt, immer schärfer herauszuarbeiten; andererseits immer bestimmter die allgemeinen ästhetischen Formprinzipien und die Möglichkeiten Ziele der Ästhetik.

ihrer Anwendung im einzelnen festzustellen: drittens, sich immer klarer zu werden über die Eigenart der ästhetischen Bewertung und des ästhetischen Urteils. Dies alles setzt sichere allgemeine psychologische Anschauungen voraus: nur der psychologisch Durchgebildete wird den Anspruch erheben dürfen, wissenschaftlicher Ästhetiker zu sein.

Psychologische Fundierung und Analyse der Objekte.

Solche sichere allgemeine psychologische Fundierung der Ästhetik genügt aber freilich nicht. Es muß die exakte Betrachtung der unendlichen Fülle der Formen des Schönen im einzelnen und in den Zusammenhängen hinzutreten, die exakte und schließlich mathematisch exakte Betrachtung der architektonischen Formen etwa, auch der allereinfachsten und kleinsten. Es darf in der Kunstwissenschaft nicht sein Bewenden haben mit den paar dürftigen Begriffen, mit denen sie sich jetzt noch durchzuschlagen pflegt.

Und wie der Einzelanalyse des architektonischen Kunstwerkes, so bedarf es der Einzelanalyse des musikalischen oder poetischen Rhythmus, einschließlich der Sprachmelodie, der Analyse der Melodie und der Arten der Harmonisierung, weiterhin des umfassenden musikalischen Kunstwerks und seines Aufbaues. Und Analoges gilt mit Rücksicht auf alle Gebiete.

Experimentelle Ästhetik.

Das Experiment findet in solchen Untersuchungen seine natürliche Stelle. Das dadurch gewonnene Material ist dann aber psychologisch zu verarbeiten. In der Ästhetik werden freilich vor dem im Laboratorium angestellten Experiment, der Natur der Sache nach, die Tatsachen der Geschichte und des alltäglichen Lebens jederzeit den Vorzug haben.

Kein Experiment kann aber in jedem Falle das Experiment ersetzen, das der Ästhetiker an sich selbst anstellt: die unter Variation der Bedingungen angestellte Selbstbefragung. Und diese wird um so wertvoller sein, je mehr der Ästhetiker zur reinen ästhetischen Betrachtung und zur vollen ästhetischen Wertung im Anschauen des Schönen in Natur und Kunst sich erzogen hat, und je mehr er vermöge ernster psychologischer Schulung der richtigen Fragestellung fähig ist. Ohne solche Schulung ist der Ästhetiker in Gefahr, am Eingang zur Ästhetik zu scheitern.

Hier darf an die Meinung erinnert werden, der noch immer einige anzuhängen scheinen, daß der ganze unendliche Reichtum des Gefühlslebens in dem eintönigen Gegensatze von Lust und Unlust sich erschöpfe. Einer solchen Psychologie muß das Wesen des ästhetischen Gefühls verborgen bleiben.

Den Mangel der psychologischen Schulung und den entsprechenden Mangel der Fähigkeit zu jener zuletzt erwähnten Art des psychologischen Experimentierens sucht man vielleicht durch um so eifrigeres Experimentieren nach der „objektiven“ Methode, d. h. durch dasjenige Experimentieren, das an äußere, also nicht psychische Daten sich wendet, zu ersetzen. Aber die Ergebnisse solchen Experimentierens müssen eben interpretiert werden; und dies kann immer nur geschehen auf Grund der Selbstbefragung des Experimentierenden. Wo diese versagt, ist Gefahr,

daß die experimentelle Ästhetik zur Spielerei ausschlage oder zum Mittel werde, vorgefaßte Meinungen leicht sich zu bestätigen.

Mit der Vorliebe gewisser Ästhetiker für das „Objektive“, d. h. das Nichtpsychologische und darum auch Nichtästhetische, geht aber leicht Hand in Hand die Vorliebe für dasjenige Psychische, das dem Körperlichen oder dem „Objektiven“ am nächsten steht, d. h. für die aus den körperlichen Vorgängen entspringenden Empfindungen, insbesondere für die sogenannten „Organempfindungen“. Schließlich wird für solche Psychologen und Ästhetiker alles zur Körper- oder „Organempfindung“. Auch das eigentümliche Wesen des ästhetischen Gefühles muß es sich gefallen lassen, auf begleitende Organempfindungen zurückgeführt zu werden. Alle diese Sonderbarkeiten aber müssen vor einer ernsten Betrachtung und Analyse der Tatsachen in nichts zergehen. **Kultus der „Organempfindungen“.**

Eine weitere Aufgabe des Ästhetikers wird das Studium der künstlerischen Individualität sein. Hier sind Biographien und Selbstzeugnisse der Künstler von Wert. Doch ist bei den letzteren zu bedenken, daß Künstlertum nicht ohne weiteres Hand in Hand geht mit der Fähigkeit, sich die Rätsel des eigenen künstlerischen Schaffens zu deuten.

Auch die einzelnen in der Geschichte gegebenen Kunstwerke und Kunstrichtungen psychologisch verständlich zu machen, gehört mit zur Aufgabe des Ästhetikers. Die Ästhetik wird hier zu einem integrierenden Teile der Kunstwissenschaft. Diese soll ja nicht nur äußere Daten feststellen, sondern das Kunstwerk verstehen. Sie soll das Entstehen des Kunstwerkes verstehen aus der Seele des Künstlers und seine Wirkung aus der Seele der genießenden Subjekte, und endlich das Dasein der Kunst überhaupt aus der menschlichen Natur. Das heißt: Kunstwissenschaft ist nicht, was sie sein soll, wenn sie nicht die psychologische Ästhetik in sich aufnimmt. **Ästhetik des künstlerischen Schaffens.**

Die Kunst einer Zeit und eines Volkes ist zugleich der Ausdruck der Zeit und des Volkes. Hier wird die ästhetische Aufgabe eine völkerpsychologische: die Ästhetik ordnet sich ein als Glied in die Wissenschaft von der Kultur der Menschheit. **Kulturhistorische Ästhetik.**

Literatur.

Die vorstehende kurze Skizze einer Ästhetik ist nichts anderes und kann nicht wohl etwas anderes sein als die Wiedergabe gewisser Grundgedanken eines größeren Werkes, das ich unter dem Titel „Ästhetik, Psychologie des Schönen und der Kunst“ zu veröffentlichen im Begriffe bin, und von dem Bd. I: „Grundlegung der Ästhetik“ (Hamburg und Leipzig, 1903), Bd. II: „Die ästhetische Betrachtung und die bildende Kunst“ (ebenda, 1905), erschienen ist, Bd. III: „Das System der Künste“, in Bälde erscheinen wird. Ich verweise zur Ergänzung des hier Vorgebrachten auf dieses Werk.

Im übrigen verweise ich auf einige Schriften, welche besondere im Text nur angedeutete Probleme eingehender behandeln.

Zu S. 358 (Die geometrisch-optischen Täuschungen) s. mein Buch „Raumästhetik und geometrisch-optische Täuschungen“. Leipzig 1897.

Zu S. 366f. (Charakter- und Schicksalskomik und Charakter- und Schicksalshumor) s. mein Buch „Komik und Humor“. Hamburg und Leipzig 1898.

Zu S. 383f. (Ästhetischer Genuß und sittliches Wollen) vgl. mein Buch „Die ethischen Grundfragen“. 2. Aufl. Hamburg und Leipzig 1905.

Zu S. 387 (Ästhetik als Teil der Wissenschaft von der Kultur der Menschheit) s. WUNDTs „Völkerpsychologie“, II, 1. Leipzig 1905.

DIE ZUKUNFTSAUFGABEN DER PHILOSOPHIE.

Von

Friedrich Paulsen.

> Der liebe Gott könnte uns recht in Verlegenheit setzen, wenn er uns die Geheimnisse der Natur sämtlich offenbarte; wir wüßten vor lauter Unteilnahme und langer Weile nicht, was wir anfangen sollten.
> Goethe, Gespräche mit Riemer (1818).

Einleitung. Hat die Philosophie überhaupt noch eine Zukunft? **Aufsteigende Geltung der Philosophie in der Gegenwart.**

Vor einem halben Jahrhundert hätte diese Frage niemand überrascht, und von manchem wäre sie ohne Bedenken mit einem Nein beantwortet worden: Philosophie habe eine Geschichte, aber keine Zukunft; nur durch die an den Universitäten einmal bestehenden Professuren werde sie in einer Art Scheinleben erhalten. Übrigens beschäftigten sich die Inhaber dieser Lehrstühle, um doch etwas zu bieten, von dem ein Wissen möglich sei, ja auch so gut wie ausschließlich mit der Vergangenheit der Philosophie, nicht mit ihrer Zukunft. Zukunft hätten nur die Einzelwissenschaften; in ihnen pulsiere wirkliches Leben, sie hätten die Aufgaben der Philosophie, soweit es wirkliche Aufgaben und nicht leere metaphysische Schulquästionen seien, unter sich aufgeteilt.

In den letzten Jahrzehnten hat sich die Stimmung geändert; die Philosophie hat wieder an Teilnahme gewonnen; ja es hat den Anschein, als ob ein neues philosophisches Zeitalter im Heraufziehen sei. Der Positivismus, der um die Mitte des 19. Jahrhunderts herrschend war, ist auf allen Punkten im Zurückweichen begriffen, wie der Positivismus des Reaktionszeitalters im Gebiet von Kirche und Staat, von Religion und Recht, so auch der Positivismus im Gebiet der Wissenschaft, jener Positivismus, der von der exakten Forschung die Auflösung aller Rätsel der Welt und des Lebens erwartete.

Unzulänglichkeit der Einzelwissenschaften. Es wird nicht zu leugnen sein, daß eine gewisse Enttäuschung hieran Anteil hat. Das Wort vom „Bankerott der Wissenschaft“, das vom Westen herüberdringt, so unwahr es in anderer Hinsicht ist — die Wissenschaften sind so weit vom Bankerott entfernt, daß ihre Schatzhäuser nie

gefüllter waren als gegenwärtig, fast könnte man von einer Überfüllung reden — enthält doch auch ein Moment der Wahrheit: die Wissenschaften haben nicht alle Erwartungen erfüllt, die vor einem Menschenalter in sie gesetzt wurden; sie haben weder zu einer in sich gefestigten Gesamtanschauung der Dinge noch zu einer gesicherten Lebensauffassung und Lebensnorm geführt. Ja es möchte jemand sagen, sie hätten, je weiter sie vordrangen, nur in um so tiefere Dunkelheiten geführt. Die Biologie, die Physiologie, die Gehirnanatomie, jeder Fortschritt der Erkenntnis hat vor neue, größere Rätsel gestellt; man denke an die Probleme der Zeugung und Vererbung, des Baues und Lebens der Zellen: wer glaubt noch daran, daß der Darwinismus alle Rätsel, welche die Natur in das Leben hineingeheimnist hat, aufgelöst habe, es sei denn der große Metaphysiker wider Willen in Jena? Nicht anders in der Physik und Chemie: jede Lösung eines Problems hat neue und schwierigere Probleme aufgegeben; jeder Fortschritt in der Erkenntnis stellt alte Grundlagen, die für immer befestigt schienen, wieder in Frage; fast alle Grundbegriffe, mit denen vor einem Menschenalter so zuversichtlich als mit ewigen Wahrheiten operiert wurde, sind neuerdings ins Wanken gekommen, die starren Atome und die ausschließlich mechanische Wirkungsweise der Natur, selbst das Gesetz von der Erhaltung der Energie ist nicht mehr vor skeptischen Gedanken und zweifelnden Untersuchungen geschützt. Mehr und mehr scheint sich die Anschauung durchzusetzen, daß alle Begriffe und Gesetze auf diesem Gebiet nichts seien als vorläufig für tauglich befundene Denkmittel zur Formulierung der Erscheinungen.

Und nicht anders steht's im Gebiet der geschichtlichen Wissenschaften. So rastlos bemüht und so ergebnisreich die historische und philologische Forschung gewesen ist, hat sie irgendwo bis ans Ende geführt? Hat sie es auch nur an einem Punkt zu völlig gesicherten, unanfechtbaren und unangefochtenen Einsichten gebracht? Man nehme die Bibelkritik, oder die homerische Frage, oder eine Angelegenheit von vergleichsweise so unerheblicher Bedeutung als die Entwicklungsgeschichte der Kantischen Philosophie im Geist ihres Urhebers: nirgends ist das Ziel erreicht, eine klare und vollständige Einsicht; überall dauert der Streit, überall muß man sich schließlich gestehen: die geistigen Ströme entspringen in unzugänglichen Tiefen des Lebens, des geschichtlichen und des Einzellebens. Wer den Rhein bloß in seinem Lauf vom Bodensee oder auch von Coblenz ab kännte, der wüßte von ihm immer noch mehr, als wir von dem Ursprung der Religion Israels oder von der Herkunft der Homerischen Dichtungen wissen.

Das ist die Stimmung oder wenigstens ein Einschlag in die Geistesstimmung der Gegenwart: die Hoffnung, durch exakte Forschung die Wirklichkeit bis auf den Grund durchsichtig zu machen, ist fehlgeschlagen; die Wissenschaft führt nicht ans Ende der Dinge, an keinem Punkt, nicht im kleinsten und nicht im größten: soll die Weltanschauung ausschließlich

auf exakte Forschung gebaut werden, dann müssen wir für immer darauf verzichten, eine zu haben.

In dieser Stimmung findet, wie das religiöse Bedürfnis, das sich gegenwärtig wieder stärker regt und in einem Glauben Befriedigung verschafft, es sei nun in einem kirchlichen Glauben, der sich in dieser Ungewißheit aller Dinge an die Autorität, an das *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus* klammert, oder auf protestantische Weise in einem subjektiven Glauben, der die Hoffnungen und Forderungen des eigenen Gemüts in die Wirklichkeit hineinträgt, ebenso auch das neu aufsprießende Verlangen nach Philosophie seinen Nährboden. Man beginnt sich zu fragen: ob nicht am Ende doch die Philosophie, die lange verachtete und viel geschmähte, das geben könne und geben müsse, ohne das es nun einmal dem menschlichen Geist nicht möglich ist auf die Dauer auszukommen: eine Antwort auf die letzten Fragen der Wirklichkeit und des Lebens, wenn nicht in der Form von notwendigen Sätzen oder ewigen Wahrheiten, wie die alte Metaphysik meinte, so doch in der Gestalt von möglichen und glaublichen Ansichten, in Gestalt „vernünftiger Gedanken"?

So hat sich das subjektive Bedürfnis nach philosophischer Spekulation, deren Übermut und Übermaß einst jenen Rückschlag des Positivismus und der Exaktheit hervorgerufen hatte, der um die Mitte des vorigen Jahrhunderts in der Verachtung aller Philosophie, im Durst nach bloßen, blinden Tatsachen zur Erscheinung kam, allmählich wieder eingestellt. Der Glaube an die Möglichkeit und Notwendigkeit eines Denkens, das über die Einzelwissenschaft und ihre Forschung hinausgeht und sich zum Allgemeinen erhebt, ist wieder lebendig und als schaffende Potenz im Leben der Gegenwart tätig. Und was vielleicht am meisten bemerkenswert ist, in den Kreisen der wissenschaftlichen Forschung selbst regt sich dieser Trieb: überall beginnen die Wissenschaften aus sich selber heraus zu philosophieren, die Naturwissenschaften und die Mathematik, die Biologie und die Geschichte, die Jurisprudenz und die Theologie; überall fragen sie nach ihren eigenen letzten Voraussetzungen und Zielen, überall suchen sie mit möglichen Gedanken das Ganze und den Zusammenhang der Dinge zu erfassen. So erweisen sich der Zweifel und die Verwunderung oder Verwirrung wieder einmal als die subjektiven Triebkräfte, die zum Philosophieren führen.

Objektive Notwendigkeit der Philosophie,

Zum Schluß dieser einleitenden Bemerkungen bezeichne ich noch mit ein paar Strichen die *objektive*, von allen zeitlichen Verhältnissen unabhängige Notwendigkeit einer solchen ersten oder letzten Wissenschaft, einer „Universalwissenschaft", wie es die Philosophie stets sein wollte. Sie läßt sich von eben den Einzelwissenschaften aus, durch die sie nach der positivistischen Ansicht verdrängt und ersetzt sein sollte, zeigen.

1. der Wissenschaftslehre oder Logik,

Die einzelnen Wissenschaften sind nicht gleichgültig gegeneinander, sie bilden eine Einheit, zunächst eine *logische* Einheit durch ihren Begriff. Schon damit ist eine Aufgabe gestellt, die auf ein Wissen über

allem Einzelwissen, auf eine allgemeine Wissenschaft hinweist, die Wissenschaft von dem Wesen des Wissens überhaupt oder von dem Begriff der Wissenschaft. Hieran schließt sich sogleich eine weitere Aufgabe: die Gliederung des Systems der Wissenschaften. Wissenschaftstheorie, Epistemologie, wie die Engländer sagen, wäre die aus der Sache geschöpfte Bezeichnung der Wissenschaft, für die wir die Namen der Logik und Erkenntnistheorie zu brauchen pflegen.

2. der Wesenslehre oder Metaphysik, Die Wissenschaften bilden aber nicht bloß eine logische, sondern auch eine sachliche Einheit: ihr Gegenstand, die Wirklichkeit, bildet eine Einheit, oder, vorsichtiger zu reden, die Tatsachen, mit denen die verschiedenen Wissenschaften sich beschäftigen, stehen in Beziehung zueinander und scheinen auf einen die ganze Wirklichkeit umfassenden, einheitlichen Zusammenhang hinzuweisen. Es gibt in der Welt nichts Isoliertes, jedes steht mit allem in Verbindung, in näherer oder weiterer. Und dieses reale Verhältnis spiegelt sich in dem Verhältnis der Wissenschaften zueinander; jede Wissenschaft setzt zuletzt alle übrigen voraus und nimmt, wenigstens gelegentlich, ihre Hilfe in Anspruch. Alle Teilstriche sind im Grunde bloß aus subjektivem Bedürfnis, aus dem Bedürfnis der Arbeitsteilung gezogene Grenzlinien zur Absteckung des eigenen Arbeitsgebietes, nicht aber sind es Spaltungen, die durch die Wirklichkeit selbst gehen und sie innerlich zerklüften. So erwächst auch von hier aus die Aufgabe einer Wissenschaft, welche die allgemeinen Prinzipien alles Seins und die allgemeinen Beziehungen alles Wirklichen zum Gegenstand der Untersuchung macht. Metaphysik ist der altherkömmliche Name für diese Wissenschaft, die das Wirkliche überhaupt, „das Seiende, sofern es seiend ist,“ es sei nun vor seiner Verteilung an die einzelnen Wissenschaften oder nach seiner Bearbeitung durch sie, zu ihrem Objekt hat. Ihre Hauptprobleme wären: erstens die Frage nach der Natur oder dem Wesen des Wirklichen überhaupt, das ontologische Problem, zweitens die Frage nach der Natur der Beziehungen aller Wirklichkeitselemente zueinander und zum Ganzen, das kosmologische Problem.

Mit dieser Ableitung der Philosophie ist zugleich gegeben, daß ihr Verhältnis zu den Einzelwissenschaften das engste bleibt. Wissenschaftstheorie und Metaphysik setzen beide die Einzelwissenschaften voraus, die erste als ihren Gegenstand, die andere als abgezweigte Untersuchungen, deren Ergebnisse sie benutzt und die sie sonst selbst ausführen müßte, wie sie es in der Tat früher im weitesten Umfange getan hat. Philosophie ist demnach im Grunde nichts anderes als die immer vorausgesetzte und gesuchte Einheit aller wissenschaftlichen Erkenntnis, ihrer Form und ihrem Inhalte nach.

Von einem geistvollen Mann hörte ich vor kurzem im Gespräch die Stellung der Philosophie zu den Einzelwissenschaften durch die Vergleichung mit der Stellung des Dirigenten in einem Orchester bezeichnen: ihre Aufgabe sei, die verschiedenen Wissenschaften als ebensoviele Instru-

mente zum Einklang zusammenzuführen, die Stimme eines jeden an ihrem Ort zur Geltung zu bringen, keine im Übermaß sich vordrängen und keine mit ihrer Wirkung ausfallen zu lassen. Ein vortreffliches Gleichnis, das freilich mit anderen Gleichnissen das gemein hat, daß man es nicht pressen darf. Ursprünglich hatte der Philosoph, man denke an Aristoteles, zugleich die Rolle des Komponisten, der auch die Partitur schrieb. Jetzt ist er mehr und mehr auf jene zusammenführende und ausgleichende Tätigkeit zurückgedrängt worden; oder vielmehr, da es einen Komponisten des Stückes überhaupt nicht mehr gibt, und also auch keinen einheitlichen Text (jedes Instrument spielt seine eigene Weise im eigenen Takt), so ist er aus der immer mißlicher gewordenen Stellung eines Dirigenten in diesem Konzert — Hegel war der letzte, den es nach solcher Stellung gelüstete — in die Rolle eines Referenten und Interpreten übergegangen, der aus jenem Stimmengewirr, das die vielen eigenwilligen Musikanten hervorbringen und das man die Arbeit der Wissenschaft nennt, hinterher doch noch einigen, vermutlich auf der prästabilierten Harmonie der menschlichen Intelligenz beruhenden Einklang herauszuhören oder hineinzuhören unternimmt. An ein „Konzert" wird man dabei noch dadurch erinnert, daß bald die eine Gruppe von Stimmen vordringt, bald die andere: so im 17. und 18. Jahrhundert die mathematische Physik, im 19. die Philologie und Geschichte, neuerdings die Biologie. Die Aufgabe jenes imaginierten und gleichsam *a parte post* dirigierenden Kapellmeisters wäre dann, dafür zu sorgen, daß im Gesamteindruck doch alle Stimmen zur Geltung kommen, welche Aufgabe jetzt meist darauf hinauskommen wird, daß die Philosophie unter dem lauten Getöse dröhnender Stimmen aus den Naturwissenschaften auch auf die leiseren und weicheren der Geisteswissenschaften selber horcht und die Aufmerksamkeit der Hörer einzustellen strebt.

Endlich ist noch einer dritten Wissenschaft zu gedenken, die einen ähnlichen universellen Charakter zeigt wie Logik und Metaphysik, das ist die Ethik. Man könnte sie neben die Wissenschafts- und die Wesenslehre als die allgemeine Wertlehre stellen. Überall stößt wie das Leben so auch die Wissenschaft auf die Fragen nach Werten und Wertunterschieden: in der Nationalökonomie und in der Politik, in der Erziehung und in der Medizin, in der Geschichte und in der Rechtslehre: überall wird geurteilt nicht bloß durch die Prädikate wahr und falsch, wirklich und unwirklich, sondern auch durch die Prädikate gut und schlecht, gesund und krank, normal und abnorm, gerecht und ungerecht. Damit ist die Idee einer Wissenschaft gegeben, welche die Frage nach den Werten grundsätzlich untersucht, den Punkt, von dem alle Wertung ausgeht, zu ermitteln und Prinzipien der Wertbestimmung aufzustellen unternimmt. Dieser Punkt wird natürlich zunächst im Menschenleben liegen, in einer Idee der Vollkommenheit menschlicher Dinge. Da aber das menschliche Leben dem Zusammenhang des Lebens überhaupt eingeordnet und mit ihm zuletzt in der Einheit aller Dinge gesetzt ist, so geschieht es not-

3. der Wertlehre oder Ethik.

wendig, daß die Frage nach Wert und Unwert sich ausdehnt auf die menschliche Lebensumgebung, ausdehnt zuletzt auf das All der Dinge; das bloße Dasein optimistischer und pessimistischer Theorien der Wirklichkeit zeigt die Unvermeidlichkeit dieser Ausdehnung. Und so erhält die Ethik auch von hier aus gesehen den universellen Charakter einer philosophischen Wissenschaft.

Damit wären die Aufgaben der Philosophie angedeutet. Es sind die alten und ewig neuen; es sind zugleich ihre Zukunftsaufgaben. Die Philosophie hat nicht Gegenwarts- oder Zukunftsaufgaben in demselben Sinn, wie die Einzelwissenschaften, sie hat nur ewige Aufgaben. In den einzelnen Wissenschaften kann man wohl sagen, daß bei dem gegenwärtigen Stand, der Physik etwa oder der Psychologie oder der Geschichte, die Auflösung dieser Probleme, die Überwindung dieser Schwierigkeiten, die Herstellung dieser Hilfsmittel zunächst besonders dringlich aufgegeben sei. Die Philosophie hat nicht Gegenwartsprobleme oder Zukunftsaufgaben in diesem Sinn. Sie hat nur die alten großen Fragen nach Wesen, Zusammenhang und Sinn der Dinge immer wieder zu überdenken, und die Antwort erfolgt immer wieder in der Form eines einheitlichen, alle Probleme und Lösungen umfassenden Gedankenzusammenhanges. Die Frage nach den Zukunftsaufgaben kann demnach hier nur bedeuten die Frage nach der Richtung, in der sich das philosophische Denken gegenwärtig bewegt und also voraussichtlich auch in der kommenden Zeit bewegen wird.

Indem ich den Versuch mache, diese Frage zu beantworten, beschränke ich mich in der Hauptsache auf die Metaphysik, die eigentliche Pfahlwurzel der Philosophie. Die Wissenschaftslehre werde ich bloß insoweit streifen, als die Metaphysik mit erkenntnistheoretischen Fragen unlösbar verknüpft ist; und für die Ethik darf ich auf die besondere Abhandlung hinweisen, die diesem Gegenstande in dem Rahmen dieses Werkes gewidmet ist.

Die philosophischen Richtungen der Gegenwart.

I. Der objektive Idealismus die Grundform der philosophischen Weltanschauung. Zwei Richtungen sind es in der Hauptsache, die sich in der Philosophie der Gegenwart als Konkurrenten gegenüberstehen: der metaphysische Idealismus und der erkenntnistheoretische Kritizismus; will man sie mit Namen bezeichnen: Plato und Kant. Denn den Positivismus, der überall keine Philosophie oder doch nur Philosophie als bloßes Aggregat der Einzelwissenschaften zulassen will, dürfen wir nach dem oben Gesagten als die im Zurückweichen begriffene Richtung außer acht lassen; ist doch auch in seinen Ursprungsländern, in England und Frankreich, der Positivismus im Abebben, kritische und spekulative Philosophie dagegen im Vordringen. Und dasselbe gilt von dem Materialismus, der im Grunde nichts ist als die Absolutsetzung der Physik durch die Ausschaltung des Geistigen, oder

also die angebliche Zurückführung des Geistigen auf physiologische Prozesse oder bloß gelegentliche „subjektive“ Epiphänomena von Bewegungen. Es sind die Niederungen des geistigen Lebens, in denen er freilich noch wuchernd gedeiht.

Der Kantische Kritizismus.

Gehen wir von der kritischen Philosophie Kants aus: sie hat im letzten Menschenalter, nachdem sie im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts durch die spekulative Metaphysik, im zweiten durch die materialistische und positivistische Strömung zurückgedrängt worden war, eine Art Auferstehung gefeiert; gegenwärtig hat sie innerhalb und außerhalb der deutschen Grenzen wieder zahlreiche Anhänger, und nicht bloß unter den Schulphilosophen, sondern auch unter den wissenschaftlichen Forschern und den Männern des öffentlichen Lebens.

Seine Ablehnung der dogmatischen Metaphysik.

Durch zwei Stücke ist der Kritizismus charakterisiert. Das eine ein negatives: die Verwerfung der Metaphysik als einer dogmatischen Vernunfterkenntnis des Wirklichen, wie es an sich selber ist. Unsere wissenschaftliche Erkenntnis ist auf das Gebiet möglicher Erfahrung, das ist auf die Welt der Erscheinungen, eingeschränkt. In diesem Gebiet ist wirklich wissenschaftliche Erkenntnis, d. h. Erkenntnis in Form allgemeiner und notwendiger Urteile möglich, nicht aber jenseits dieser Grenzen: nur soweit das Wirkliche in der Wahrnehmung, Wahrnehmung der äußeren oder des inneren Sinnes, gegeben oder darstellbar ist, hat unser Verstand eine Materie, aus der er durch seine logischen Funktionen eine gegenständliche Welt aufbauen kann; ohne eine in der Empfindung gegebene Materie hat der menschliche Verstand, der kein „anschauender“ oder absolut produktiver Verstand ist, nur seine eigenen leeren logischen Funktionen. Die alte dogmatische Philosophie, die aus diesen leeren Begriffen eine reale Metaphysik, eine spekulative Erkenntnis der intelligiblen Welt glaubte herausspinnen zu können, kommt tatsächlich, da sie keinen Boden unter den Füßen hat, keinen Schritt von der Stelle.

Seine Begründung der Weltanschauung auf die „praktische Vernunft“.

Das andere Stück, wodurch die kritische Philosophie, die mit dem ersten in gewisser Weise dem Positivismus, nicht dem Empirismus, sich annähert, bestimmt wird, ist positiver Natur: es ist die Ergänzung des auf das Feld der Erscheinungen eingeschränkten Wissens durch die „Ideen der Vernunft“, die zunächst im spekulativen Denken ihren notwendigen regulativen Gebrauch haben, dann im „praktischen Vernunftglauben“ ihre letzte Stellung erhalten. Die Ideen von Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, die für die spekulative Vernunft als solche bloß problematische Begriffe bleiben, denen sie einen Gegenstand in der Anschauung zu verschaffen nicht imstande ist, erhalten für die praktische Vernunft die Bedeutung schlechthin notwendiger und gültiger Begriffe. Das heißt: der Mensch kann als vernünftig-sittlich wollendes Wesen nicht umhin, die Wirklichkeit selbst als bestimmt durch Ideen anzunehmen. Die notwendige Voraussetzung seines auf das Gute gerichteten vernünftigen Willens ist, daß in letzter Absicht die Weltordnung eine vernünftig-moralische ist: die Er-

scheinungswelt durch das Kausalgesetz bestimmt, die intelligible oder die wirklich wirkliche Welt durch eine höhere Ordnung bestimmt, die sich im Sittengesetz dem menschlichen Bewußtsein offenbart. Aber die spekulative Vernunft vermag mit ihren Mitteln diese Voraussetzung nicht zu rechtfertigen oder in einer teleologischen Konstruktion der Natur oder der Geschichte wissenschaftlich durchzuführen.

So die mit großer Energie des Denkens durchgeführte und von hohem Ernst sittlicher Gesinnung getragene Philosophie Kants. Kant ist von der Überzeugung durchdrungen, daß hiermit in Sachen der Metaphysik das letzte Wort gesprochen sei: Plato und Leibniz mit ihren Ansprüchen auf absolute Erkenntnis für immer abgewiesen, nicht minder als Epikur oder das Système de la Nature. Und heute wird von den sogenannten „Neukantianern" diese Entscheidung wieder als die endgültige ausgerufen; nach dem Rückfall der Spekulativen in die Metaphysik seien wir jetzt wieder bei Kant als dem Ende und Ziel der Philosophie angelangt.

Begründung des objektiven Idealismus.

Ich glaube nicht, daß der Kampf um die Metaphysik, der Kampf zwischen Leibniz-Plato und Kant schon endgültig zu ungunsten der ersteren entschieden ist. Im Gegenteil, ich sehe den objektiven oder metaphysischen Idealismus noch am Leben, ja sehe in ihm die lebenskräftigste und zukunftsreichste Richtung. Der Darlegung dieser Ansicht schicke ich aber zwei Bemerkungen voraus. Die erste: daß auch Kant, der wirkliche Kant, dieser Auffassung nicht in jeder Hinsicht feind ist. Die zweite: daß durch Kant gewissen Unternehmungen in der Metaphysik allerdings definitiv ein Ende gemacht ist: einerseits der Metaphysik als reiner Vernunftwissenschaft, als Weltwissenschaft a priori im Sinne Spinozas oder Hegels; andererseits als Physikotheologie, als Versuch, die Wirklichkeit und ihre Formen aus einem allumfassenden Zweckgedanken abzuleiten, so abzuleiten, wie wir die Gestalt eines menschlichen Kunstproduktes aus dem Zweckgedanken erklären. Das Verhältnis der Wirklichkeit zu den Werten im ganzen wird in verstandesmäßiger Betrachtung nie rein aufgehen; und so wird allerdings für den „Glauben", dem durch Aufhebung des „Wissens" Platz zu machen Kant einmal für seine Aufgabe erklärt, stets neben dem Erkennen Raum bleiben.

Wir werden auf beide Punkte in der Folge zurückkommen, wollen aber zunächst auf das Problem der Erkennbarkeit des Wirklichen, wie es an sich ist, oder also seine von Kant behauptete Unerkennbarkeit etwas näher eingehen. Ich glaube nicht, daß die Kantische Behauptung haltbar ist; ich kann mich darum von der Notwendigkeit, auf Metaphysik als den Versuch, das Wesen des wirklich Wirklichen denkend zu bestimmen, überhaupt zu verzichten, nicht überzeugen.

Ontologie.

Gehen wir von dem ontologischen Problem aus, der Frage nach der Natur des Seienden als solchem. Der schwache Punkt in der Kantischen Kritik liegt hier in seiner Lehre von dem inneren Sinn. Nach Kant ist alle Erkenntnis des Seelenlebens ebenso eine bloß phänomenale,

wie die der Außenwelt: die Welt der körperlichen Objekte eine Projektion des Wirklichen auf unsere Sinnlichkeit, bestimmt durch die ihr anhangende Form der Raumanschauung; ebenso die seelische Welt eine Projektion des Seelenwesens auf den inneren Sinn, bestimmt durch die ihm anhaftende Form der Zeit; demnach eine Erkenntnis der Seele an sich so unmöglich wie die der physischen Welt.

Ausdehnung des Phänomenalismus auf die Selbsterkenntnis des Seelischen nicht möglich.

Hierzu wird folgendes zu sagen sein. So zweifellos wahr die Behauptung ist, daß alle durch Sinneswahrnehmung vermittelte Erkenntnis nicht eine adäquate Darstellung der Natur des vorausgesetzten transsubjektiven Wirklichen, auf das sie bezogen wird, sein kann, denn Sinnesempfindungen drücken, wie Spinoza, sagt, mehr die Natur des empfindenden Subjekts, als die des äußeren Gegenstandes aus, so fraglich ist die Übertragung dieser Betrachtung auf die Auffassung der seelischen Vorgänge im Selbstbewußtsein. Hier ist von einem Medium zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten, wie es dort die Sinnlichkeit ist, keine Rede; der „innere Sinn“ Kants ist eine leere Fiktion, dem Parallelismus von Raum und Zeit, oder der „transzendentalen Deduktion“ der Kategorien und dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe zuliebe erfunden. Und darum ist die Anwendung des Begriffes der Erscheinung auf die Bewußtseinsvorgänge ohne einen angebbaren Sinn: ein Gedanke ist eben das, als was er gedacht wird, und nicht „Erscheinung“ von etwas anderem; und ebenso steht es mit einem Gefühl oder einem Willensvorgang: sie sind an sich selbst eben das, als was sie im Selbstbewußtsein sich darstellen. Und also überhaupt: sofern das Ich sich selbst im Selbstbewußtsein erfaßt, erkennt es ein Wirkliches, wie es an sich selber ist, nämlich als so bestimmte Tätigkeit. Es bleibt kein dunkler, undurchdringlicher Gegenstand hinter der Szene, von dem wir im Selbstbewußtsein bloß eine „Erscheinung“, eine getrübte oder gefälschte Spiegelung hätten. Man müßte denn die berüchtigte „Seelensubstanz“ dafür ansehen, die sich aber bei näherer Betrachtung als ein bloßer schattenhafter Doppelgänger der Materie erweist, als ein *ens rationis*, das in der Wirklichkeit überhaupt nicht vorkommt.

Erweiterung des Realismus auf die Außenwelt.

Haben wir in der Erkenntnis des seelischen Innenlebens auf diese Weise einen ersten festen Punkt für eine nicht-phänomenale Erfassung der Wirklichkeit gewonnen, so ist mit dem Realismus in der Erkenntnistheorie zugleich die erste Voraussetzung eines objektiven Idealismus in der Metaphysik erreicht: seelisches Leben im Selbstbewußtsein absolut erkennbar, also seelisches Leben allein absolut seiend. Und der weitere Schritt wäre dann: der Wirklichkeit außerhalb des Selbstbewußtseins kann insoweit absolute Erkennbarkeit und absolute Wirklichkeit beigelegt werden, als sie als seelisches Leben bestimmt und erfaßt werden kann.

In der Tat ist damit der Weg bezeichnet, den die philosophische Betrachtung der Wirklichkeit seit Kant eingeschlagen hat. Bei den verschiedensten und in anderer Hinsicht heterogensten Denkern, bei den

Spekulativen, bei Beneke, bei Schopenhauer und den von ihm ausgehenden voluntaristischen Metaphysikern, bei den von den Naturwissenschaften kommenden Philosophen, wie Fechner, Lotze, Wundt, überall bewegt sich das Denken, von Kant ausgehend, aber über Kant hinausstrebend, in derselben Richtung, der Richtung auf eine idealistische Metaphysik, die in einem Seelisch-Geistigen das wirklich Wirkliche sieht. Der erste Schritt ist die Gewißheit: in der Selbstauffassung des seelischen Lebens fallen Erkennen und Sein zusammen, so daß das Erkannte in keinem Sinn als die Erscheinung eines unerkennbaren „An sich" gefaßt werden kann; die Erkenntnis des Seelenlebens im Selbstbewußtsein mag in empirischer Hinsicht beschränkt sein: nicht das ganze Seelenleben, auch nicht das eigene, fällt ins Bewußtsein; aber es findet hier nicht ein Außereinander von Erkennen und Sein überhaupt statt. Und der zweite Schritt ist die Folgerung: sofern es möglich ist, die transsubjektive Wirklichkeit, die in meinem Bewußtsein nur durch sinnliche Wahrnehmungen repräsentiert ist, als ein dem eigenen Seelenleben gleichartiges Sein zu fassen, insofern kann ich auch hier von einem adäquaten, d. h. dem Sein überhaupt homogenen Erkennen sprechen. Wobei denn die empirische Beschränkung des Erkennens in dieser Absicht noch viel weiter gehen mag: die Fähigkeit zur Durchführung der Interpretation der sinnlichen Wahrnehmungen oder der Vorgänge in der physischen Welt als Symbole von seelischen Vorgängen schwindet mit dem Abstand der physischen Erscheinung von der physischen Erscheinung unseres eigenen Innenlebens immer mehr, bis schließlich in der unorganischen Welt nur noch das allgemeine Schema bleibt, ohne die Möglichkeit einer Erfüllung mit konkretem Inhalt.

Es ist der Bemerkung wert, daß verwandte Gedanken in jüngster Zeit auch in den Kreisen der Naturwissenschaften immer mehr an Boden gewinnen. So bei Forschern, die von sinnesphysiologischen Betrachtungen herkommen, wie Helmholtz, Mach, Verworn. Wenigstens wird von ihnen der erste Schritt ohne Zögern getan: den körperlichen Objekten absolute Wirklichkeit zuzuschreiben ist nicht möglich, sie lassen sich ohne Rest in subjektiv bestimmte Wahrnehmungsinhalte auflösen; und also ist die ganze Körperwelt wirklich nichts als ein System objektivierter Anschauungen, ihr Dasein setzt also ein Subjekt, ein Bewußtsein voraus; oder vielmehr die Körperwelt ist, eigentlich gesprochen, in einem Bewußtsein als ein „psychischer" Inhalt gesetzt. Der Dualismus von körperlicher und seelischer Welt ist falsch, weil die Körper gar keine andere Existenz haben als die von Objekten, die ein Subjekt schafft und für sich setzt. Der „Psychomonismus", wie Verworn in einer Rede, die diesen Standpunkt mit großer Klarheit und Bestimmtheit entwickelt (Naturwissenschaft und Weltanschauung, 1904), sich ausdrückt, hat hierin das letzte Wort gesprochen. Damit ist die Folgerung nahe gelegt: gibt es überhaupt Wirkliches außer dem, was in meinem Bewußtsein als sein Inhalt wirklich ist, so kann es gedacht werden nur als gleichartig meinem eigenen seelischen Innenleben. Und die

Ähnlichkeit anderer Körper mit meinem Leibe, dem Repräsentanten meines Seelenlebens in der physischen Welt, deutet in dieselbe Richtung und weist zugleich der Interpretation der übrigen physischen Systeme den Weg.

Auf ähnliche Gedanken führt die von Darwin ausgehende biogenetische Spekulation. Die Aufhebung des absoluten Unterschiedes zwischen Pflanze und Tier, wie sie von Fechner zuerst aus allgemeinen Erwägungen gefordert, wie sie seitdem von der pflanzenphysiologischen und -biologischen Forschung immer mehr bestätigt worden ist, drängt die Anschauung von der Beseelung der ganzen organischen Welt unwiderstehlich auf. Und diesem ersten Schritt zur Durchführung einer „panpsychistischen" Anschauung den zweiten folgen zu lassen, nämlich die Aufhebung des absoluten Unterschieds der organisierten und der unorganischen Materie, leitet die Vorstellung an, auf welche die Spekulation über den ersten Ursprung des Lebens sich geführt sieht, die Vorstellung von einer Urzeugung oder einer ursprünglichen Entstehung „organischen" Lebens aus „unorganischer" Materie; sie führt mit einer gewissen Notwendigkeit zu der Folgerung, daß Leben, auch seelisches Leben, der Materie schon in ihrem vororganischen Zustand nicht überhaupt fremd gewesen sein könne. Die von Haeckel gesehene, aber nicht festgehaltene Konsequenz ist in jüngster Zeit von poetischen Naturphilosophen, wie W. Bölsche und Bruno Wille, in ihrer vollen Tragweite erkannt und zur Grundlage einer idealistischen Weltanschauung gemacht worden.

Kants wirkliche Stellung zum objektiven Idealismus.

So hat die Metaphysik die von Kant abgesteckten Grenzen des Erkennens alsbald wieder in der Richtung des objektiven Idealismus überschritten. Womit sie übrigens, wie schon oben bemerkt wurde, von Kants letzten Gedanken im Grunde sich nicht so weit entfernt, als es nach einigen Partien der Vernunftkritik den Anschein hat. In Wahrheit bleibt auch für Kant, trotz den „Neukantianern", die päpstlicher als der Papst sind, der *mundus intelligibilis*, den auch er als die Wirklichkeit selbst jenseits der physisch-phänomenalen Welt setzt, durch das Denken, wenn auch nicht durch ein Erkennen im Sinne der Wissenschaft, bestimmbar oder bestimmt: er manifestiert sich in der Vernunft, der theoretischen Vernunft sowohl als der praktischen. Der Phänomenalismus gilt eigentlich nur für die Physik, nicht auch für die Logik und Ethik; in ihnen haben wir auch nach Kant Wissenschaften, die das Wirkliche erfassen, nicht wie es erscheint, sondern wie es an sich selbst ist, natürlich nicht als ein totes Objekt, sondern als eine absolute Spontaneität, als reine sich selbst setzende und verwirklichende Vernunftbetätigung. Und auch Kant interpretiert von hier aus die gesamte Wirklichkeit, wenn auch nicht mit wissenschaftlicher Erkenntnis im eigentlichen Sinn, wie sie in der Mathematik und Physik stattfindet, so doch mit „vernünftigen Gedanken". Die „Ideen", im besonderen die Gottesidee, sind ein unveräußerliches Stück unserer denkenden Weltbetrachtung: die Wirklichkeit ein einheitliches logisches

System, gesetzt in einem *intellectus archetypus*, einem „anschauenden Verstand". Und die praktische Vernunft vollendet diesen Gedanken: die Wirklichkeit ein „Reich der Zwecke", ein System von „Gedankenwesen", das seine Einheit in der Idee der Vollkommenheit einer absoluten Vernunft hat. Die Leibnizische Anschauung, die in dem Reich der Natur die sinnliche und phänomenale Darstellung eines „Reichs der Gnade" sieht, ist von Kant nie einen Augenblick aufgegeben worden; und so stark er auch betont, daß nicht dieses Reich, sondern die Natur der Gegenstand unserer „wissenschaftlichen" Erkenntnis ausmacht, so entschieden hält er andererseits daran fest, daß der *mundus intelligibilis* durch und für unsere Vernunft mit unaufgebbaren Gedanken bestimmt sei.

Man kann demnach sagen: die Philosophie, wenigstens die deutsche, hat seit den Tagen Leibnizens eigentlich keinen Augenblick die Linie des objektiven Idealismus verlassen; und es ist nicht abzusehen, was sie bestimmen sollte, in Zukunft hiervon abzuweichen, vielmehr ist anzunehmen, daß sie, nach der definitiven Überwindung der materialistischen Denkweise, die um die Mitte des vorigen Jahrhunderts als Rückschlag gegen die spekulative Philosophie hereinbrach, mit steigender Entschiedenheit in einer idealistischen Ontologie die gesicherte Grundlage einer vernunftgemäßen Weltanschauung erblicken wird.

Vordringen voluntaristischer Denkweise.

Durch zwei fernere Punkte scheint mir sodann die Richtung der Gedankenbewegung in der Gegenwart bestimmt zu werden. Der erste ist der, daß im Seelenleben die Willensseite immer mehr als die wurzelhafte gefaßt wird; und daher erhält auch die Metaphysik mehr und mehr eine voluntaristische Färbung. Der Idealismus der älteren Philosophie war überwiegend intellektualistisch; von Plato her, der das wirklich Wirkliche als ein System seiender Gedanken oder Ideen bestimmte, bis auf Hegel, in dessen dialektischer Spekulation diese Anschauung ihre letzte große Darstellung gefunden hat, wurde das Logische der Konstruktion des wirklich Wirklichen zugrunde gelegt. Dieser Richtung ist in der Schopenhauerschen Philosophie ihr Gegensatz zur Seite getreten: das Wirkliche ist Wille, nicht Gedanke. Freilich nicht ein ausschließender Gegensatz; denn auch Schopenhauers Wille gibt sich selbst sogleich in den „Ideen" seine Objektivation, ist als ein, wenn auch nicht bewußter, so doch unbewußt-hellseherischer Wille, wie E. v. Hartmann diese Anschauung in der Philosophie des Unbewußten ausgebaut hat. Durch die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung des Seelenlebens, die sich an die biologische Entwicklungslehre anlehnt, hat der Voluntarismus eine neue erfahrungsmäßige Grundlage erhalten. Ist das menschliche Leben aus dem untermenschlichen hervorgewachsen, so ist auch das geistige Leben aus intellektlosem, triebartigem Seelenleben hervorgegangen und es wird diesen Ursprung aus dem Willen überhaupt nicht abzustreifen imstande sein. Steht es aber mit dem menschlichen Seelenleben, dem einzigen uns ge-

gebenen so, so wird es auch nicht möglich sein, das Universum in reine Logik aufzulösen.

Das zweite Stück ist methodologischer Art. An die Stelle der logisch-dialektischen Methode ist die empirische-spekulative getreten: von gegebenen Tatsachen und ihrer in dem eigenen Erleben gegebenen Koordination aus wird an der Hand der Analogie die metaphysische Interpretation der Erscheinungswelt gesucht. Auch hierin ist Schopenhauer vorangegangen; Fechners und Hartmanns und Wundts Gedanken bewegen sich in derselben Bahn. Ich glaube, es ist die Bahn, in der sich auch in der Folge die Philosophie halten wird. Hie und da scheint allerdings mit dem neuerwachten Trieb zur philosophischen Synthese auch wieder eine Hinneigung zu der logisch-spekulativen Methode sich zu regen. Ich vermag hierin doch nicht ein Anzeichen zu erblicken, daß die Philosophie wieder in die Spuren der Hegelschen Dialektik einzulenken im Begriffe stehe. Versteht man unter Spekulation nichts als das, was das Wort sagt, die ruhige auf das Wesen der Sache gerichtete Betrachtung, im Gegensatz zu der mikroskopischen Zergliederung, so möchte ich der letzte sein, der ihr Recht verkennt. Versteht man aber darunter die Hegelsche Methode, so kann ich mich nur der Hoffnung und dem Wunsch anschließen, die E. v. Hartmann einmal äußert: „daß uns das beschämende Schauspiel der Wiederaufrichtung deduktiver und konstruktiver Systeme von angeblich apodiktischer Gewißheit erspart bleibe“. Methode der Metaphysik induktiv,

Daran würde ich auch dann nicht irre werden, wenn es, wie es den Anschein hat, zu einer Art historischer Wiederbelebung Hegels kommen sollte. Die spekulative Philosophie ist im Begriff, in ein neues Stadium ihres geschichtlichen Daseins einzutreten. Sie hat das Stadium der abgelegten Mode, in das sie um die Mitte des vorigen Jahrhunderts eintrat, hinter sich; wie anderer großväterlicher Hausrat hat sie jetzt für die Enkel wieder romantisches Interesse. Ich halte es daher für wahrscheinlich, daß wir auch in Deutschland in nächster Zukunft das Schauspiel wieder öfter erleben werden, einen von den Allerneusten im Hegelschen Gewande mit dem „gediegenen“ Hochmut, der das Vorrecht der Spekulativen und zugleich das Vorrecht des Bakkalaureatsalters ist, gegen die Armseligkeit dieses positivistischen, empiristischen, psychologistischen Zeitalters sich grenzenlos erdreusten zu sehen. Dennoch bin ich der Überzeugung, daß derartige archaistische Drapierung auf einzelne Liebhaber beschränkt bleiben wird; für Triumphe, wie die dialektische Methode zur Zeit ihrer ersten Entdeckung sie erlebte, nicht bloß innerhalb eines Schüler- und Adeptenkreises, sondern in der wissenschaftlichen Welt, wird die Zeit nicht wiederkehren. Für poetische Intuition wird immer Empfänglichkeit sein; bloße Taschenspielerei mit Begriffen wird ernste Männer nicht mehr täuschen; dafür bürgt der in langer und erfolgreicher Arbeit während des abgelaufenen Jahrhunderts erworbene Wirklichkeitssinn. Und schnödes und fastidiöses Herabsehen, so sehr es dem deutschen Publikum stets nicht logisch-dialektisch.

imponierte, wird hieran nichts ändern; die Erinnerung an das Entsetzen des Erwachens aus dem Taumel jener „an Worten und Ideen so reichen, an wahrem Wissen und gediegenem Studium so armen Periode" (Liebig charakterisiert mit diesen Worten seine in der Schule der spekulativen Physik Schellings zugebrachten Jahre) hat sich unserer wissenschaftlichen Welt zu tief eingeprägt.

Rekapitulation.

Das wären die Umrisse einer idealistischen, wenn man will „monopsychistischen" Ontologie, auf die eine vom Gegebenen ausgehende erkenntnistheoretisch-metaphysische Reflexion hinzuführen scheint. Ich summiere sie mit ein paar Sätzen. Alles Wirkliche ist an und für sich selbst psychischen Wesens, aber alles Wirkliche ist zugleich als ein Physisches dargestellt oder darstellbar in möglicher sinnlicher Anschauung. Die beiden Formen der Wirklichkeit, die psychische oder die reale und die physische oder die phänomenale, sind demnach gleichen Umfangs, jedes Wirkliche in beiden gesetzt; wobei denn gilt, daß die psychische Wirklichkeit unmittelbar nur an einem Punkt, im Selbstbewußtsein, gegeben ist; die gesamte transsubjektive Welt ist gegeben allein in der Gestalt der physischen Erscheinung, das an sich Seiende wird durch eine am Leitfaden der Analogie sich forttastende Interpretation in die Erscheinung hineingedacht. Ihr Verhältnis aber ist zu denken als das einer universellen Koordination oder eines Parallelismus in dem Sinne, daß jedes Element der physischen Welt auf ein Element der an sich seienden psychischen Welt hinweist, dessen Äquivalent in der Erscheinungswelt es ist. Jede der beiden Welten bildet demnach einen in sich geschlossenen Zusammenhang; jedes physische Element ist als Glied eines allumfassenden physischen Kausalzusammenhangs bestimmt und allein aus diesem Zusammenhang zu erklären, ebenso ist jedes psychische Element als Glied eines psychischen Universums gesetzt und aus diesem Zusammenhang zu verstehen. In der Einheit der geistigen und geschichtlichen Welt haben wir das uns faßbarste und verständlichste Stück dieses Universums. — Eine die Fäden Leibnizischer Gedanken weiter spinnende Metaphysik möchte dann, auf die Eigentümlichkeit des Zusammenhangs in der physischen und in der geistigen Welt näher eingehend, sagen: in der physischen Welt stellt er sich als ein mechanisch-kausaler dar, in der inneren Welt, soweit wir ihn denn hier rein zu erfassen imstande seien, als ein teleologischer: der Ablauf der inneren Vorgänge zielstrebig in dem Sinne, daß er überall als durch einen von einem Ziel angezogenen Willen bestimmt erscheint. Von wo aus denn auch die Auflösung der Probleme der Naturteleologie und der Willensfreiheit zu suchen wäre.

Verhältnis von Metaphysik und Physik.

Mit einer Anmerkung über das Verhältnis der Metaphysik zur Physik will ich diesen Abschnitt zum Abschluß bringen. Eine falsche Fassung desselben, eine irreführende Einmischung der Metaphysik in das Geschäft der Physik ist die Hauptursache des Mißtrauens, das in weiten Kreisen noch heute gegen die Philosophie besteht.

Die Voraussetzung, von der die Physik nicht lassen kann, ohne sich selbst aufzugeben, ist die: daß die physische Welt einen in sich geschlossenen Kausalzusammenhang bildet: keine Einwirkung aus einer anderen Sphäre, aus einer nicht-physischen Welt keine Erklärung physischer Vorgänge aus Kräften, die nicht mit den Mitteln der Physik nachzuweisen und zu erforschen sind. Diese grundsätzliche Anschauung oder Forderung ist, geschichtlich betrachtet, das Ergebnis des langen Kampfes, in dem die modernen Naturwissenschaften ihr Gebiet von der alten Mit- oder Oberherrschaft theologischer und philosophischer Metaphysik freigemacht haben. Zuerst wurden die spukhaften Wesen und dämonischen Kräfte, mit denen der Aberglaube ursprünglich die Welt überall bevölkert hatte, nicht ohne den harten Widerstand der Theologen, aus der Natur ausgetrieben. Dann folgte die Ausschaltung Gottes aus der Physik, und nicht bloß der Wunderwirkungen, sondern die grundsätzliche Ablehnung jeder Erklärung von Naturerscheinungen aus göttlichen Absichten und Kräften: die Anordnung des kosmischen Systems oder die Bildung organischer Wesen aus dem Willen oder der Absicht Gottes herleiten, heißt ein Unbekanntes aus dem Unbekannteren erklären. In den Naturwissenschaften gelten nur immanente Prinzipien; eine Erscheinung erklären heißt: sie dem Zusammenhang der Erscheinungen einordnen durch Zurückführung auf ihr Gesetz. Kant hat diese Anschauung, worin er mit dem Positivismus Humes vollkommen übereinstimmt, in der deutschen Philosophie zuerst prinzipiell durchgeführt.

In der Physik gilt nur immanente Erklärung,

Der letzte Schritt auf diesem Wege ist die Ausschaltung auch der Seele aus den Erklärungsprinzipien der physischen Welt: dem Physiker, dem Physiologen im besonderen ist die Aufgabe gestellt, die Erscheinungen des leiblichen Lebens ohne Rest auf die Wirksamkeit physischer Kräfte, dies Wort in weitesten Sinne genommen, zurückzuführen. Vegetative Prozesse aus einer Lebenskraft, Nerven- und Gehirnvorgänge aus Einwirkungen eines nicht physischen Prinzips, der Seele, erklären, wie es der gesunde Menschenverstand in Übereinstimmung mit den aristotelisch-scholastischen Begriffen und unter dem Beifall zahlreicher Philosophen, auch noch der Gegenwart tut, das bedeutet für den Physiologen nichts anderes als auf eine Erklärung verzichten, oder also dem Eingeständnis der Unerklärbarkeit mit den eigenen Mitteln durch die Berufung auf eine *vis occulta*, auf eine in der Physik nicht bekannte und nicht legitimierte Kraft ausweichen. Physiologische Tatsachen erklären heißt sie aus physischen Prinzipien ableiten, das ist das Axiom der gesamten modernen Physiologie.

so auch in der Biologie und Physiologie.

Natürlich, die Aufgabe einer solchen naturwissenschaftlichen Erklärung aller Lebensvorgänge ist noch unendlich weit von ihrer vollendeten Auflösung entfernt; die organischen Prozesse spotten überall der Zurückführung auf die Grundgesetze der Physik und Chemie. Die Diskontinuität der Wissenschaften, die Notwendigkeit, in den Wissenschaften von der or-

Neovitalismus.

ganischen Natur mit neuen Ansätzen und Prinzipien zu beginnen, ebenso wie es nochmals in den Geisteswissenschaften der Fall ist, kommt eben jetzt den Physiologen wieder lebendig zum Bewußtsein, lebendiger als vor einem Menschenalter. Vielleicht wird die Anknüpfung der Prinzipien der historischen Wissenschaften an die der organischen, der organischen an die der unorganischen Naturwissenschaften niemals ohne Rest aufgehen; auch unter den Naturforschern neigen jetzt manche zu dieser Ansicht, ich denke an die sogenannten Neovitalisten. Aber auch dann würde die Einführung nicht-physischer, mit den Mitteln des Naturforschers überhaupt nicht feststellbarer und kontrollierbarer Kräfte, mögen sie Namen haben wie sie wollen, Seele, Lebenskraft, Bildungskraft, Dominanten, abzulehnen sein, sofern sie mehr sein wollen, als die bloße Andeutung, daß hier Gruppen von Tatsachen vorliegen, die es noch nicht gelungen ist auf rein physische Ursachen zurückzuführen. Wollen sie für Erklärungsprinzipien gelten, so stehen sie auf derselben Linie mit dem *horror vacui* und der „schlafmachenden Kraft" des Opiums. Es ist besser, seine Unwissenheit eingestehen als mit täuschenden Worten, dem Polster der faulen Vernunft, sich selbst hintergehen und der Aufgabe untreu werden: physische Vorgänge aus physischen Ursachen erklären.

Neigung der Metaphysiker zur Einmischung in die Physik.

Damit ist gegeben: die Metaphysik hat keine Aufgaben innerhalb der Physik zu lösen. Die Physik selbst mit ihrem gesamten Inhalt mag eine Aufgabe für die Metaphysik bieten, aber einzelne Naturerscheinungen metaphysisch statt physisch erklären, das bedeutet eine Einmischung in die internen Aufgaben der physischen Wissenschaft, die diese sich nicht gefallen lassen kann. Es herrscht bei den Metaphysikern eine alte Neigung, den Physikern ins Handwerk zu pfuschen. Bei Schopenhauer tritt sie in nicht minder harter Weise hervor als bei irgend einem der spekulativen Philosophen: er schilt die Naturforscher, die eine „Lebenskraft" verwerfen; er besteht darauf, daß die Naturforschung mit ihren immanenten Erklärungsprinzipien schlechterdings nicht imstande sei und niemals imstande sein werde, die Erscheinungen des organischen Lebens zu erklären; er geht mit Vorliebe den dunkelsten Lebensvorgängen nach, den Erscheinungen im Gebiete der Somnambulie und des tierischen Magnetismus, ihre Unerklärbarkeit für die Physiker mit einer Art Schadenfreude aufzeigend, um dann seiner Willensmetaphysik daraus einen Triumph zu bereiten: mit dem einen, in Raum und Zeit allgegenwärtigen, an das Gesetz der Kausalität nicht gebundenen Willen ließen sich alle diese Vorgänge mühelos begreifen. Kein Wunder, daß diese Metaphysik, und so nach ihr die des Unbewußten, welche mit eben demselben Unternehmen begann, mit den Mitteln der Metaphysik die Erklärung der Erscheinungen da aufzunehmen, wo die naturwissenschaftliche Erklärung einstweilen versagt, die Naturforscher abstößt und zum entschiedensten Widerspruch herausfordert.

Recht und Unrecht des Anthropomorphismus.

Dieser Widerstand der Physiker gegen die Philosophie wird auch nicht aufhören, bis diese sich entschließt, der Physik die ganze physische

Welt zu rein immanenter Erklärung mit ihren Mitteln ohne Rest und ohne Vorbehalt zu überlassen, und sich selber allein die Aufgabe stellt: diese ganze physische Welt nun ihrerseits wieder zum Gegenstand der Betrachtung zu machen, einerseits einer erkenntnistheoretischen Betrachtung, worin sich dieselbe als ein Phänomen für ein Bewußtsein darstellt, andererseits einer metaphysischen Betrachtung, worin es sich darum handelt, die Körperwelt als Erscheinung einer an und für sich seienden Wirklichkeit zu deuten. Dabei wird sie ohne Neid der Physik den Charakter der eigentlichen Wissenschaft zugestehen. Was sie selbst zu bieten hat, ist nicht viel mehr als einige Reflexionen, oder sagen wir mit dem alten Chr. Wolff, einige „vernünftige Gedanken", in denen unser Nachdenken über die Wirklichkeit überhaupt zu einem gewissen Abschluß kommt, die aber des Ausbaus zu einem eigentlich wissenschaftlichen Arbeitsgebiet kaum fähig sind: Metaphysik der Versuch einer Deutung der Phänomene der physischen Welt, einer Beantwortung der Frage: was es eigentlich sei, das unter der Hülle der Körperlichkeit sich uns darstelle. Wobei denn jede Metaphysik immer wieder auf den Weg sich gewiesen sieht, den der menschliche Geist seit Urzeiten eingeschlagen hat: ein Seelisch-Geistiges ist das eigentlich Seiende, das in den körperlichen Symbolen sich ankündigt; der „Anthropomorphismus", wenn man so will, ist die Methode der Metaphysik: Deutung der Wirklichkeit aus dem eigenen Innern. Das scheint keine Empfehlung der Metaphysik zu sein; es wird aber das letzte Wort bleiben; und ich glaube, man wird sich gewöhnen, den Anthropomorphismus, wenn er einmal den Ort, wo er nicht hingehört, die Physik, vollständig geräumt haben wird, in der Metaphysik als eine unvermeidliche und berechtigte Denkweise zuzulassen. Schließlich ist doch der Mensch auch ein Glied der Wirklichkeit, warum sollte sich nicht in seinem Wesen das Wesen der Wirklichkeit überhaupt darstellen und also durch sein Wesen deutbar sein? Anthropozentrisch bleibt unsere Weltanschauung auf alle Weise; also wird sie wohl auch auf gewisse Weise anthropomorphisch bleiben. Man muß nur von dem naiven Anthropomorphismus zu einem kritischen und reflektierten fortschreiten.

II. Die Begründung einer monistisch-pantheistischen Weltansicht. Das zweite große Problem der Metaphysik ist das kosmologische, die Frage nach der Beziehung der Wirklichkeitselemente zueinander, oder die Frage nach der Form und dem Grunde der Einheit der Wirklichkeit; sie geht so in das theologische Problem über.

Das philosophische Denken hat auch an diesem Punkt auf eine Lösung geführt, die mit zunehmender Einmütigkeit anerkannt wird und daher auch als Grundlage der Zukunftsphilosophie angesehen werden darf; die monistische oder monotheistisch-pantheistische. Ich will sie kurz entwickeln, um dann auf die kritische Philosophie und ihr Verhältnis zu diesen Fragen mit einem Wort einzugehen.

Pluralismus

Die gemeine Vorstellung bleibt bei der Ansicht stehen, wie sie der sinnlichen Auffassung sich darbietet: die Wirklichkeit ein Aggregat von vielen selbständigen Dingen, zwischen denen für ihr Wesen zufällige oder äußerliche Beziehungen stattfinden. Im Atomismus ist diese Auffassung grundsätzlich durchgeführt und zu Ende gedacht: die Wirklichkeit ein System von absolut selbständigen körperlichen Substanzen, deren jede nach Dasein und Wesen unabhängig von allen übrigen absolut perdurabel und unveränderlich existiert, die aber alle miteinander in gesetzmäßiger Wechselwirkung stehen. Dieser materialistischen Form des Pluralismus steht in der Monadologie eine spiritualistische zur Seite.

unhaltbar.

Das philosophische Denken zeigt von jeher eine Neigung, über die anscheinende Vielheit zu einer ursprünglichen Einheit zurückzugehen, in der die vielen Wirklichkeitselemente als abhängige Teilsysteme mit bloß relativer Selbständigkeit gesetzt sind. So erscheint in der Entwicklung der griechischen Philosophie ebenso wie in der indischen ein monistischer Weltbegriff oder ein pantheistischer Gottesbegriff als das Ziel, von dem das Denken angezogen wird. Die Philosophie des Mittelalters hat in dem Monotheismus des religiösen Glaubens, bei Christen, Juden und Mohammedanern, die Voraussetzung einer monistischen Weltanschauung: der Gott des Monotheismus, der unendliche und allmächtige, d. h. allwirkende, läßt keinen Raum für ein Wirkliches, das nicht von ihm und in ihm gesetzt wäre; er resorbiert die Wirklichkeit in sein Wesen: der Monotheismus, begrifflich gedacht, wird notwendig zum Pantheismus, wie er denn auch geschichtlich immer wieder in diesen übergeht. Sichtbar in der Philosophie der Neuzeit. Von den Tagen des Nolaners an bis auf die Gegenwart kehrt als Ergebnis kosmologisch-theologischer Spekulation immer jene Lehre wieder, die Spinoza mit den harten Begriffen seiner mathematischen Denkweise festgepfählt, die Hegel mit den biegsameren Formeln seiner Dialektik umrissen und mit dem reicheren Inhalte der geschichtlichen Welt erfüllt hat: die unendliche Mannigfaltigkeit des Wirklichen gesetzt in der Einheit einer ursprünglichen Wesenheit; *Deus sive Natura*.

Die Einheit der Wirklichkeit in Raum und Zeit, durch Wechselwirkung

Der Ausgangspunkt dieser Gedankenbildung ist die unablehnbare Einheit der phänomenalen Welt. Sie ist zunächst mit der Einheit von Raum und Zeit gegeben: mehrere Räume und Zeiten, d. h. mehrere Exemplare von Raum und Zeit, die den Umfang des Begriffs bildeten, ist es nicht möglich zu denken; verschiedene Räume sind immer bloß als Teile eines umfassenden Raums zu denken; und so die Zeit. Zu dieser formalen Einheit kommt die reale Einheit durch Wechselwirkung: jedes Wirkliche, so zeigt es die Wissenschaft oder setzt es voraus, steht in kausalem Zusammenhang mit seiner räumlich-zeitlichen Umgebung, diese wieder mit ihrer Umgebung und so fort ins Unendliche. Die Natur bildet also ein einheitliches System, in dem jedes Element bestimmt wird durch die Gesamtheit aller. Dazu kommt noch die Gleichartigkeit der Elemente

und die Gleichförmigkeit ihres Verhaltens: dieselbe Beschaffenheit der Materie hier und in dem äußersten Nebel, der in unseren Fernrohren sein Spektrum zeichnet, dieselben Gesetze geeignet, ihr Verhalten, soweit es immer in den Kreis unserer Beobachtung fällt, auszudrücken. Es liegt auf der Hand, daß die Hypothese des metaphysischen Pluralismus nicht wohl tauglich ist, diese Tatsachen zu erklären oder auf ihre letzte Formel zu bringen. Wir müßten, ihre Wahrheit vorausgesetzt, ein wesentlich anderes Weltbild erwarten. Bestände die Wirklichkeit in Wahrheit aus zahllosen absolut selbständigen Substanzen, deren jede ihre Wirklichkeit und ihre Natur für sich selber und aus sich selber hätte, dann wäre jene durchgängige Gleichförmigkeit und allgemeine Anpassung wohl das Unwahrscheinlichste, was wir von ihr erwarten könnten; unendliche Verschiedenheit und vollständige Gleichgültigkeit aller gegen alle, d. h. das Chaos, müßte dann als die eigentlich selbstverständliche Gestalt des Universums erscheinen.

weist, wie Lotze will, auf eine substantielle Einheit der Wirklichkeit hin.

Lotze hat derartige Gedanken zu einer Art Beweis für die monistische Auffassung zusammengebogen. Schon die bloße Tatsache der Wechselwirkung, so legt er dar, ist gar nicht zu konstruieren ohne die Voraussetzung, daß die in Wechselwirkung tretenden Elemente als Teile oder Glieder in einem umfassenden Wirklichen gesetzt sind. Die Vorstellung, daß eine Substanz auf eine andere Substanz einen „Einfluß" üben könne, daß von ihr sich gleichsam etwas ablöse und auf die andere übergehe, ist in jedem Betracht unvollziehbar: weder kann sich ein Akzidens von seiner Substanz ablösen, noch kann es durch das Leere, einstweilen ohne an einer Substanz zu sein, zur anderen hinübergehen, noch kann es endlich von der anderen Substanz aufgenommen oder gleichsam in ihr Wesen eingelassen werden: Substanzen haben keine Türen oder Fenster, wodurch Akzidenzen ein- und austreten könnten. Der Vorgang, den wir Wechselwirkung nennen, bedeutet also nicht einen Austausch der Akzidenzen, sondern korrespondierende Veränderung an mehreren Punkten der Wirklichkeit: wenn ein Element in diesem Zustand eintritt, dann gehen andere Elemente in entsprechend veränderte Zustände über. Es ist derselbe Gedanke, der in der prästabilierten Harmonie Leibnizens in anderer Wendung vorliegt, den man aber auch in der Kausalitätstheorie des Positivisten Hume wiedererkennen kann: kein inneres Band, kein Austausch, sondern bloß regelmäßige Zusammenstimmung der Erscheinungen in der Zeit.

Und nun der Schluß: die universelle Korrespondenz aller Veränderungen in der Wirklichkeit, Leibnizens *concomitance universelle*, bleibt unbegreiflich, wenn man nicht die Voraussetzung macht, daß die Wirklichkeit eine substantielle Einheit bildet, daß alle Einzeldinge als Einschränkungen oder Bestimmungen in einem einheitlichen Wesen gesetzt sind. Also ist die Wahrheit der monistischen Auffassung bewiesen, soweit hier überhaupt bewiesen werden kann: was zur Begreiflichkeit der Wirklichkeit notwendig vorausgesetzt werden muß, ist wahr. Auch

Leibniz hat, trotz dem anscheinend pluralistischen Anlauf der Monadologie, die Notwendigkeit einer realen Einheit, worin die Monaden und ihre prästabilierte Harmonie gegründet sind, niemals verkannt.

Verbinden wir nun diese Gedanken mit dem Ergebnis, zu dem die ontologische Betrachtung uns führte, so ergibt sich die Formel: die Wirklichkeit, die in der Erscheinungswelt als ein einheitliches Körpersystem sich darstellt, ist an sich als ein einheitliches Wesen psychischer Natur zu denken, und zwar, wenn wir jener voluntaristischen Richtung des modernen Denkens folgen, als ein einheitlicher, zielstrebiger Allwille, der sich selbst in einer Unendlichkeit relativ selbständiger Willenssysteme verwirklicht. Sofern aber in der Erfahrung uns der Wille nie ohne Intelligenz in irgend einer Form gegeben ist, würden wir auch jenen Allwillen als mit Intelligenz in irgendeiner Gestalt ausgestattet zu denken nicht umhin können.

Schranken unserer Erkenntnis des All-Einen.

Wir beeilen uns hinzuzufügen, daß diese Bestimmung nicht viel mehr als ein bloßes Schema eines möglichen und durch die Tatsachen nahegelegten Abschlusses unserer Gedanken ist. Weder sind wir imstande, die Fülle des Wesensgehalts jener Einheit der Wirklichkeit, die wir Gott-Natur nennen, in konkreter Anschauung zu erfassen oder auch nur die allgemeinen Züge dieses Wesens, die Form seines Daseins und seines Selbstbewußtseins, oder die Art, wie in ihm Wille und Intelligenz gestaltet und zur Einheit zusammengefügt sind, zu bestimmen, noch vermögen wir von der Form der Einordnung der Teilsysteme, jener relativ selbständigen Einzelwesen, deren eines uns im eigenen Ich gegeben ist, in die Einheit des Allwesens uns eine Vorstellung zu machen, die über Analogien und Möglichkeiten hinausgeht. Was das Erste angeht, so würden wir uns im besonderen sagen, daß Wille und Intelligenz, die uns in ihrer menschlichen Gestalt allein unmittelbar gegeben sind, nicht ohne stärkste Reservationen dem All-Einen beigelegt werden können; schon darum nicht, weil sie in dem endlichen Wesen ihre Bestimmtheit haben durch die Beziehung zu einer Umgebung ähnlicher Einzelwesen, die es für das Allwesen natürlich nicht geben kann. Und darum würden wir es auch für müßig halten, über die Frage: ob dem All-Einen Persönlichkeit und Selbstbewußtsein beizulegen sei, oder nicht? zu streiten, da es uns an Mitteln der Entscheidung notwendig fehlt, nur das noch hinzufügend, daß es auf keine Weise die Meinung sein könne, Gott etwas abzusprechen, was zu der Vollkommenheit des menschlichen Geistes gerechnet wird: nicht unterbewußt also und unterpersönlich, sondern überbewußt und überpersönlich würden wir ihn nennen, wenn diese Wörter etwas anders ausdrücken könnten als unsere Unfähigkeit, sein Wesen mit Begriffen zu bestimmen.

Und was das Zweite anlangt, die Form der Gesetztheit der Einzelwesen in dem All-Einen, so würden wir ebenso die Unmöglichkeit zugeben, sie mit notwendigen Gedanken zu bestimmen. Als eine mögliche

Vorstellungsart bietet sich die von Fechner ausgebildete an, der stufenweise Aufbau einer gliedartigen Einordnung bis herauf zur absoluten Einheit. Wie unser Leib aus Elementarorganismen aufgebaut ist, und wie die in jenen erscheinenden psychischen Einheiten dem Seelenleben des Systems eingeordnet sind, das wir unser Ich nennen, so wäre dann wieder das Ich selbst, entsprechend der Einordnung des leiblichen Systems in ein umfassenderes System (das System des kosmischen Körpers, an dessen Leben der Leib teilhat, nämlich der Erde), in eine umfassendere psychische Einheit, die Lebenseinheit der Erdseele, eingeordnet, und so fort, bis wir endlich in der „Weltseele" die letzte Einheit erreichten, die alle anderen Einheiten trägt und in sich hegt. Wobei denn aus der Natur des Verhältnisses folgt, daß das Umfaßte nicht das Umfassende übersieht und seine Einordnung nicht unmittelbar im Bewußtsein zu erfassen vermag.

Kants Verhältnis zu diesen Gedanken.

Ich komme nun auf die kritische Philosophie und ihr Verhältnis zu dieser Gedankenbildung zurück. Im Prinzip lehnt sie alle derartigen Spekulationen als jenseits der Grenzen unseres wissenschaftlichen Erkennens gelegen ab. Die Kritik der rationalen Kosmologie übernimmt es, die Überschwenglichkeit des Begriffs einer Einheit des Unendlichen darzutun. Die Kritik der rationalen Theologie zeigt die Unrealisierbarkeit der Idee Gottes als eines *ens realissimum*.

In der Tat, wir werden nicht widersprechen: jene Spekulationen liegen nicht innerhalb des Gebietes eigentlich wissenschaftlicher Erkenntnis. Aber wir werden gleich hinzufügen: es ist dem menschlichen Denken überhaupt nicht möglich, an der Grenze des wissenschaftlich Erkannten stehen zu bleiben; geht es doch auch in den einzelnen Wissenschaften mit möglichen Gedanken oder mit Gedanken des Möglichen über diese Grenzen hinaus: in der Physik und Biologie so gut als in der Geschichte und Anthropologie. Ebenso baut es sich nun unvermeidlich auch jenseits der Grenzen aller Einzelwissenschaften mit möglichen Gedanken an: das ist eben Metaphysik. Der menschliche Geist kann bei den Bruchstücken wissenschaftlicher Erkenntnis, wie er sie in den Naturwissenschaften und in der Geschichte mit rastloser Arbeit zusammengebracht hat, nicht Halt machen; sein Interesse, das eigentlich theoretische Interesse, geht auf das Ganze, auf die Beantwortung der Fragen nach Wesen und Zusammenhang aller Dinge, worin er sich selbst auf so seltsame Weise verflochten findet. Und so setzt sich unwiderstehlich das Verlangen durch, zu einem Abschluß zu kommen, wenigstens einem vorläufigen Abschluß in möglichen oder vernünftigen Gedanken, bei denen er sich einstweilen beruhigen kann, um dann mit erneutem Eifer der Erforschung der Tatsachen im einzelnen nachzugehen.

Der hier angedeutete Abschluß in einem idealistischen Monismus scheint aber vor andern, z. B. dem atomistischen Materialismus, außer dem Vorzug, daß er am meisten den Andeutungen und Hinweisungen der Tatsachen folgt, noch einen weiteren Vorzug zu haben, den nämlich, daß

er das Geistige bei der Bildung letzter Gedanken über Natur und Zusammenhang der Wirklichkeit ernstlich in Anschlag bringt, während der Atomismus, seltsam genug, den Geist, um dessen Stellung und Einordnung in die Gesamtwirklichkeit es sich ursprünglich bei aller Philosophie handelte, völlig außer acht läßt, oder ihn, nachdem er die Welt zunächst ohne Geist konstruiert hat, als einen wunderlichen und verspäteten Eindringling mit Unruhe und Mißbehagen betrachtet: er stört die sonst so reinlichen Kreise der mathematisch-mechanistischen Naturerklärung. Dem gegenüber darf also die angedeutete idealistisch-pantheistische Anschauung in Anspruch nehmen, daß sie vor allem dem Geist in der Wirklichkeit die Stätte bereitet, daß er in ihr als einer ihm wesensgleichen Umgebung sich heimatsberechtigt fühlen kann.

Übrigens ist Kant doch auch hier wieder weit entfernt, solche Gedanken überhaupt zu verwerfen. Im Grunde will er ihnen nur nicht zugestehen, daß sie a priori notwendige wissenschaftliche Wahrheiten sind, wie sie es in der natürlichen Theologie des 18. Jahrhunderts oder dem mathematischen Weltsystem Spinozas zu sein in Anspruch nahmen. Diesen Charakter will er den Grundsätzen der „reinen Naturwissenschaft“ vorbehalten, denen er den Namen „Metaphysik der Natur“ gibt. Im übrigen aber ist der Einheitsgedanke auch bei Kant lebendig genug; die transzendentale Gottesidee, die Idee eines Urwesens, worin die intelligible Welt gesetzt ist, ist auch ihm eine notwendige Vernunftidee, worauf die Einheit der phänomenalen Welt im Raum durch ihre durchgängige Wechselwirkung nicht minder als durch die Tauglichkeit zur Einordnung in ein logisches Begriffssystem hinweist. Freilich können wir diese Idee nicht in der Anschauung realisieren und also sie nicht den notwendigen Verstandesbegriffen zuzählen. Darum steht die „Vernunftidee“ aber den Verstandesbegriffen an Würde und Bedeutung nicht nach.

Man sieht, der Gegensatz des Kantischen Denkens gegen die Anschauungen des metaphysischen Idealismus ist auch an diesem Punkt nicht ein absoluter. Was er eigentlich bekämpft, das ist nicht die Anschauung selbst, sondern die Form der aprioristischen, mit dem Schein der Notwendigkeit und Adäquatheit ihrer Begriffe sich brüstenden dogmatischen Schulphilosophie. Eine Philosophie, die bescheiden von den Tatsachen aus letzte Gedanken über die Wirklichkeit zu bilden unternimmt, könnte er gewähren lassen, ja er könnte die Grundgedanken einer idealistischen Metaphysik, wie sie hier angedeutet sind, als auf dem Boden seiner eigenen Gedanken erwachsen anerkennen, nur daß er einen Vorbehalt wegen der von ihm behaupteten Phänomenalität auch für die Innenwelt und andererseits einen Vorbehalt wegen seiner Definition der Philosophie als Wissenschaft aus Begriffen machen würde: derartige Gedankenbildungen gehörten nicht zum Bestande der notwendigen Wahrheiten.

Vielleicht darf man aber sagen: diese Bedenken gehören zur vergänglichen Form der Kantischen Philosophie; was ihr die Lebenskraft gibt,

das ist doch der Mut, womit sie das Recht des Geistes betont, aus seinem eigenen Wesen heraus das Wesen der Wirklichkeit zu bestimmen. Merzt man dieses Moment aus, schränkt man die Kantische Philosophie auf die transzendentale Analytik und die Kritik der dogmatischen Philosophie ein, dann verurteilt man sie zur Unfruchtbarkeit und Unwirksamkeit. Es fehlt nicht an Leuten, die Kants Bedeutung gerade darin sehen, daß er die Philosophie von der Neigung, eine Art Allwissenschaft zu sein oder zu suchen, zurückgebracht habe; durch die Beschränkung auf das kritische Problem, durch die Ablehnung der Spekulation über Gott und Welt, auch alle Dinge überhaupt, habe er sie erst zur selbständigen, in sich geschlossenen Wissenschaft mit einem ihr allein eigenen Gegenstand gemacht. Ich fürchte aber, ein solcher reiner Kritizismus stirbt an seiner eigenen Unfruchtbarkeit. Isoliert sich die Philosophie gegen die Wirklichkeit und das Leben, wendet sie sich in ihrem theoretischen Teil von den Dingen ab, lediglich mit dem Denken, seiner Form und Möglichkeit sich beschäftigend, und ebenso, wendet sie sich in ihrem praktischen Teil von den Problemen des Lebens ab, lediglich nach der Form und Möglichkeit des reinen Willens fragend, dann geht sie an ihrer eigenen Leerheit zugrunde. In der so verdünnten Atmosphäre kann kein lebendes Wesen atmen.

III. Das religiöse Problem. Wie verhält sich die im vorstehenden skizzierte Metaphysik zum religiösen Glauben, im besondern dem Gottesglauben?

Zwei Anschauungen stehen sich auch hier gegenüber: die eine neigt dazu, ihre wesentliche Identität zu behaupten, nur daß die Philosophie mit Begriffen erfasse, was der Glaube in anderer Form besitze. So die spekulative Richtung, die, von Plato ausgehend, in der scholastischen Philosophie weiter durchgebildet, von der Leibniz-Wolffschen Philosophie festgehalten, in Hegel den letzten Höhepunkt ihrer Entwicklung erreicht hat. Die andere, von Kant vertretene kritische Richtung behauptet die Unzulänglichkeit aller Spekulation zur Begründung des religiösen Glaubens, seine Unabhängigkeit von aller Metaphysik: von völlig anderer Art und Herkunft als das wissenschaftliche Erkennen, sei der Glaube dadurch weder zu begründen noch zu erschüttern; auf der Willens- und Gemütsseite beruhend, werde er von allem Wandel in der Spekulation über das Wirkliche nicht berührt. Mögliche Ansichten: Kant — Hegel.

Man kann die erste Ansicht auch als die katholische, die andere als die protestantische bezeichnen. Die alte Kirche, es ist das Erbe des Platonismus, bestand und besteht noch heute auf einem Semirationalismus; Vernunft und Glaube, beide von Gott, dem Quell aller Wahrheit, stammend, unterstützen sich gegenseitig, so daß, wie es eine Enzyklika Pius' IX von 1846 ausspricht, „die richtige Vernunft die Wahrheit des Glaubens demonstriert und verteidigt, der Glaube aber die Vernunft von allen Irrtümern freimacht, durch die Erkenntnis der göttlichen Dinge erleuchtet protestantische — katholische.

und vollendet". Der protestantischen Theologie ist dagegen von ihrem Begründer, von Luther, dem Hasser der scholastischen Theologie und Philosophie, das Mißtrauen gegen die Vernunft in religiösen Dingen vererbt. Und die Kantische Philosophie, so wenig sie in anderer Hinsicht auf dem Boden des Luthertums steht, ist doch darin gleich gerichtet, daß sie die Unmöglichkeit einer spekulativen Begründung des religiösen Glaubens auf das entschiedenste betont. Hierin folgt ihr Schleiermacher, und in der protestantischen Theologie der Gegenwart darf man diese Richtung als die herrschende bezeichnen.

Der religiöse Glaube selbständig, nicht durch Spekulation zu beweisen,

In der Tat, hier hat die kritische Philosophie ihre starke Position. Nicht darin hat sie recht, daß sie alle eigentlich metaphysische Spekulation über das wirklich Wirkliche ablehnt; worin übrigens Kant, ich wiederhole es, nie so weit gegangen ist, als er es nach manchen Kantianern hätte tun sollen: auch bei ihm überschreitet das „Denken" die Grenze des „Erkennens". Wohl aber hat sie darin recht, daß sie es für ein unmögliches Unternehmen erklärt, den religiösen Glauben auf logisch-metaphysische Demonstrationen, des Daseins Gottes etwa und der Unsterblichkeit der Seele, zu stellen. Die universelle Reflexion über die Wirklichkeit, die wir Metaphysik nennen, mag zu dem Gedanken eines einheitlichen Weltgrundes führen, mag auch dazu anleiten, ihm Geistigkeit als Wesensbestimmung beizulegen; aber zu einem Stück führt keine theoretische Spekulation: zu der Gewißheit, daß das Gute Ziel und Grund der Wirklichkeit ist.

sofern er auf die „moralischen Prädikate" Gottes geht.

Und das ist der eigentliche Sinn des religiösen Gottesglaubens. Das Bekenntnis zu dem Glauben an Gott den Vater, den Allmächtigen, Schöpfer Himmels und der Erde, hat nicht einen theoretischen Sinn, es bedeutet nicht die Erklärung einer Tatsache aus ihrer Ursache, sondern es drückt eine praktische Gewißheit aus: daß die Wirklichkeit vom Guten stammt und zum Guten ist, und daß daher alles, was guten Willens ist, zuletzt die Wirklichkeit selbst für sich hat und also seines Zieles gewiß sein darf. Diese Gewißheit kann nicht in eine theoretische, durch verstandesmäßige Beweise gestützte Erkenntnis umgesetzt werden. Alle Bemühungen, die hierauf gerichtet sind, sind vergeblich. Man mag immerhin dartun, daß vernünftiges Denken auf den Begriff eines „Urwesens" mit den Prädikaten der Einheit, der Absolutheit, der „Bewußtheit" oder „Geistigkeit" führt, und was der metaphysischen Prädikate mehr sind; aber niemals wird es gelingen, weder durch ein begriffliches noch durch ein empirisches Beweisverfahren die moralischen Prädikate, Güte und Heiligkeit und Weisheit, für jenes „Urwesen" auszumachen. Und erst hierdurch würden wir die „religiösen", die für den religiösen Gottesglauben in erster Linie stehenden Bestimmungen des göttlichen Wesens erreicht haben.

Die Natur nicht „göttlich", keine Physikotheologie möglich.

Diese Überzeugung, worin übrigens Kant mit der Kritik David Humes in den Schlußabschnitten der Dialoge über natürliche Religion vollkommen übereinstimmt, darf als das definitive Ergebnis der Erkenntnis-

kritik des 18. Jahrhunderts angesehen werden. Alle Versuche, die Vollkommenheit des „Urwesens" im moralischen Sinne theoretisch zu beweisen, sind vergeblich, einerlei, ob man aus dem Begriff eines „allervollkommensten" Wesens auch die Wahrhaftigkeit und die Weisheit und die Güte herauspreßt, oder mit Spinoza und Hegel durch die gewalttätige Gleichsetzung von realitas und perfectio seinen Zweck zu erreichen sucht, oder ob man auf die „Zweckmäßigkeit" in der Natur und die „Zielstrebigkeit" in der Geschichte eine teleologische Beweisführung aufzubauen unternimmt. Die begrifflichen Demonstrationen sind außer Kurs, die Beweise für das Dasein Gottes aus der „Zweckmäßigkeit" in der Natur treten immer wieder einmal hervor. Aber sie bleiben notwendig vergeblich. Die Natur mag eine so große „Künstlerin" sein als sie will, sie mag in ihren Bildungen allen „Kunstverstand" des Menschen unendlich weit hinter sich lassen, eines fehlt ihr: sie ist nicht gut im moralischen Sinne; und darum ist auf Naturbetrachtung kein religiöser Gottesglaube zu gründen. In allen ihren Betätigungen weist nichts darauf hin, daß sie durch moralische Endzwecke bestimmt wird. Ihre „Zweckmäßigkeit" ist eine technisch-formale. Aus demselben fruchtbaren Schoß entspringt das Schöne und das Häßliche, das Liebenswürdige und das Grausame, das Erhabene, aber auch das Gemeine und Ekelhafte. Und sie behandelt es ohne Unterschied, mit gleicher Sorgfalt in der zweckmäßigen Ausstattung, mit gleicher Fühllosigkeit in der Vernichtung. Und so macht sie zwischen Guten und Bösen, zwischen Gerechten und Ungerechten keinen Unterschied. Die Natur ist dämonisch, wie Aristoteles sagt, aber nicht göttlich, δαιμόνια, οὐ θεία. Ihr Symbol ist die Sphinx, unter dem nährenden Busen liegen die zerreißenden Krallen.

Und darum kann an die Natur niemand „glauben"; glauben kann man nur an etwas über der Natur, aller religiöse Glaube war immer und überall transzendent. Von den primitivsten Regungen im Fetischismus, bis zu seinen geistigsten Formen im christlichen Monotheismus ist dem religiösen Gottesglauben das Hinausgehen über die Natur zu übernatürlichen Mächten eigen, bei denen Hilfe und Heil gesucht wird. Aber ewig wird es unmöglich bleiben, die Wirklichkeit einer solchen Macht theoretisch genugtuend zu beweisen oder ihre Wirksamkeit in der Natur oder auf die Natur wissenschaftlich zu konstruieren. Der Naturlauf stellt sich dem durch die Wissenschaft geschulten Blick als ein allumfassender, streng gesetzmäßiger Zusammenhang dar, in dem auch das Leben der Menschheit als ein Teilvorgang des Lebens auf Erden beschlossen ist. An dieser Anschauung, dem Ergebnis der von allen Punkten gegen sie konvergierenden Forschung der vier letzten Jahrhunderte, wird kein Zweifel und kein Glaube etwas ändern; der menschliche Verstand könnte sie nur mit sich selber aufgeben. **Das Göttliche transzendent.**

Und ebensowenig als eine Physikotheologie ist auch eine Historikotheologie, wenn die analoge Wortbildung gestattet ist, möglich. Gewiß **Auch keine „Historikotheologie" möglich.**

haben wir im Geistigen nicht nur das Wirkliche, wie es an sich selber ist, wir können auch nicht umhin, in ihm den Zweck der Wirklichkeit zu sehen: der Mensch als Vernunftwesen das Einzige, das wir als ein absolut Wertvolles, als Selbstzweck ansehen können. Und allerdings stellt sich die Entwicklung der Natur und der Geschichte, im großen gesehen, als auf die Hervorbringung geistigen Lebens gerichtet dar: die Hegelsche Philosophie, wenn sie in dem Zusichselbstkommen derselben das Ziel des logisch-kosmischen Entwicklungsprozesses erblickt, drückt mit ihren Formeln nur dasselbe aus, was unbefangene Deutung immer als den Sinn der Wirklichkeit aufgefaßt hat. Aber jeder Versuch, diese Gewißheit in eine den Verstand zwingende Beweisführung umzusetzen, scheitert; so gern der Glaube sich an „göttlichen Führungen" im Einzelleben aufrichtet, so gern er in den Völkerschicksalen waltende Ideen einer höheren Macht erkennt, so leicht wird es dem zweifelnden Verstande, jede Beweisführung zu zerreißen, die darauf gerichtet ist, aus den Tatsachen die Wirksamkeit einer von Ideen des Guten und Vollkommenen bestimmten Vorsehung zu dartun. Vor allem: das geschichtliche Leben der Menschheit, und mit ihm das Leben des Geistes auf Erden, ist als ein in Raum und Zeit verschwindender Teil des kosmischen Prozesses gesetzt; es unterliegt allen tellurischen Schwankungen, denen das Leben auf Erden überhaupt ausgesetzt ist, vielleicht geht es mit ihm dem Untergang entgegen, dem Untergang nicht durch eine plötzliche Katastrophe, eine Verwandlung aller Dinge an einem „jüngsten Tage", sondern durch dasselbe gemeine Versagen der äußeren Lebensbedingungen, dem schon so manche Spezies der Lebewesen zum Opfer gefallen ist. Die bloße Möglichkeit dieses Gedankens genügt, alle „historikotheologische" Beweisführung unmöglich zu machen.

Der Glaube scheinbar vernichtet durch die Wissenschaft.

Das ist der große Riß, der durch das Leben der Menschheit, durch die Seele jedes einzelnen geht, der Riß zwischen dem verstandesmäßigen Erkennen und dem religiösen Gottes- oder Vorsehungsglauben. Er war immer vorhanden, die Neuzeit hat ihn zur gähnenden Kluft erweitert. Die fortschreitende Erkenntnis hat den engen Rahmen, in den eine von religiösen Ideen befruchtete Phantasie ihr Bild von Natur und Geschichte im Mittelalter gefaßt hatte, völlig zersprengt; die Wirklichkeit hat sich vor unseren Augen ins Unermeßliche und Unfaßbare erweitert, wir messen die Zeiten mit geologischen Perioden, die Räume mit Lichtjahren; und überall dieselbe starre Gesetzmäßigkeit des Naturlaufes, die für den „Finger Gottes", den naiver Wunderglaube früher überall in Natur und Geschichte wirksam sah, nirgends einen Raum läßt. So bringt die Wissenschaft mit einer gewissen Notwendigkeit als erste Wirkung die Vorstellung hervor: der Glaube an Götter oder an einen Gott gehört mit zu den tausend Irrtümern und Illusionen des primitiven Denkens, die durch die Wissenschaft aus der Welt geschafft werden.

Und dennoch bleibt der Glaube am Leben, ja erweist er sich immer wieder als die stärkste der geschichtlichen Lebensmächte. Ohne den

Glauben an das Gute, mag er sich einkleiden wie er will, als Glaube an Gott und Vorsehung, als Glaube an aufsteigendes Leben und Fortschritt, an Wahrheit und Gerechtigkeit und ihren notwendigen Sieg, ist nie etwas Großes und Dauerndes geschaffen worden. Kann er nicht die Wirklichkeit seines Gegenstandes beweisen, so beweist er die eigene Realität durch seine Wirksamkeit. Kein Zweifel, der Glaube war es, der in aller bisherigen Geschichte Berge versetzte, die Berge von Hindernissen, die der Verwirklichung jeder Idee im Wege standen, nicht das Wissen. Alle großen Bewegungen im Leben der Menschheit waren religiösen Ursprungs; der Glaube, daß sie Gottes Sache führten und daß Gott mit ihnen sei, gab den großen Impulsatoren der Geschichte die unwiderstehliche Kraft. Und wir haben keine Ursache, anzunehmen, daß es in Zukunft anders sein wird: der Glaube wird die Geschicke der Menschheit in den kommenden Jahrhunderten bestimmen, wie in den vorigen, der Glaube an eine Zukunft, an eine Bestimmung, die in den Sternen geschrieben steht, mit welchen Symbolen immer man diese Schrift in die Sprache der Sterblichen übersetzen mag. Aller praktische Idealismus ist seinem Wesen nach religiös, beruhend auf einem Glauben an das, was man nicht sieht. Seine Schlußart ist nicht die der Logik oder der Wahrscheinlichkeitsrechnung; sondern die des Glaubens: es soll sein, also wird es sein; die gute Sache trotz allem zuletzt auch die siegreiche, die Sache der Wahrheit und der Gerechtigkeit auch die Sache der Wirklichkeit.

bleibt gleichwohl am Leben als stärkste der Lebensmächte.

Von hier aus wächst nun der Philosophie eine letzte Aufgabe zu: die Vermittlung zwischen dem Wissen und dem Glauben. Kann sie zeigen, daß Wissen und Glauben, wenn sie auch nicht aufeinander zurückführbar sind, so doch auch nicht im Verhältnis des ausschließenden Gegensatzes stehen, daß für beide, wie innerhalb des einen Geistes, so innerhalb der einen Wirklichkeit Raum ist, so leistet sie damit dem inneren Frieden einen unvergleichlich bedeutsamen Dienst, dem Frieden der einzelnen Seele und ebenso dem Frieden zwischen den großen Lebensmächten der Wissenschaft und der Religion.

Philosophie als Friedensstifterin zwischen Glauben und Wissen.

Es ist Kants Überzeugung, daß die kritische Philosophie gerade diesen Dienst der Menschheit zu leisten berufen sei, daß sie die menschliche Vernunft mit sich selbst zur Eintracht bringe, indem sie dem Glauben als einer selbständigen und nicht minder wichtigen Funktion neben dem Wissen ein eigenes Gebiet verschaffe und so den langen Krieg zwischen ihnen mit einem gerechten und dauernden Frieden beendige. Und in der Tat, es ist ein nicht unverdienter Ruhm, den Kant damit in Anspruch nimmt. Indem er die Grenzen aufzeigt, in denen das Naturerkennen eingeschlossen ist, hat er die Bahn für eine Interpretation der Erscheinungen im Sinne einer idealistischen Metaphysik freigemacht. Und wenn er auch selbst durch die Forderung der apriorischen und apodiktischen Gewißheit für die philosophische Erkenntnis und durch seine Lehre von dem inneren Sinn sich hat verhindern lassen, diese Bahn zu verfolgen, so hat er doch

So die Kantische Philosophie.

aller nachfolgenden Philosophie Mut gemacht, mit ihren Gedanken über die physische Welt, als welcher absolute Wirklichkeit nicht zukommen kann, hinauszugehen, Mut gemacht zu einer idealistischen Metaphysik. Diese aber ist die Voraussetzung wenn auch nicht für die subjektive Möglichkeit eines religiösen Glaubens, so doch für die Möglichkeit einer Konstruktion seines Gegenstandes. Es wird dadurch eine Form der allgemeinen Weltanschauung begründet, die fähig ist, nicht zum Beweis des religiösen Glaubens, wohl aber zu seiner Aufnahme und Einordnung. Der Glaube selbst wird immer darauf beruhen, daß der Mensch um sich als ein wollendes, ein vernünftig wollendes Wesen weiß, und daß für ein solches Wesen die moralische Unmöglichkeit (das *absurdum morale*, mit Kant zu reden) ebenso unmöglich ist als die logische, oder, positiv ausgedrückt, daß für ihn die Postulate der praktischen Vernunft ebenso unablehnbar, weil mit seinem Wesen gesetzt sind, als die Axiome der theoretischen Vernunft. Die Metaphysik aber bringt eine Vorstellung von der Wirklichkeit hervor, die sie mit jenen Postulaten gleichsam verträglich macht. Bleibt bei einer atomistisch-materialistischen Weltanschauung die Forderung, daß der Weltlauf auf das Gute gerichtet sei, schlechthin ohne alle und jede Konstruierbarkeit für unseren Verstand, so kommt dagegen ein idealistischer Monismus der gleichen Forderung in gewissem Maße entgegen.

In dem Begriff eines „symbolischen Anthropomorphismus“ hat Kant selbst den letzten Begriff gebildet, in dem Wissen und Glaube zusammenkommen oder sich berühren. Die Metaphysik bildet, auf die Gesamtwirklichkeit schauend und sie von dem eigenen Ich aus deutend, den Begriff eines einheitlichen, zielstrebigen, von Ideen bestimmten Willens als ihren letzten Weltbegriff. Der religiöse Glaube erfüllt diesen leeren Begriff mit der Vorstellung des Guten und Heiligen, die der Mensch als den tiefsten Gehalt seines eigenen Wesens empfindet. Die Metaphysik erkennt die Möglichkeit einer solchen Erfüllung an, hinzufügend, daß sie außerstande sei, auf Grund der Natur- oder der Geschichtserkenntnis für oder gegen ihre Wahrheit etwas Entscheidendes auszumachen. Nicht minder erkennt der Glaube seine theoretische Unbeweisbarkeit an, erkennt er ferner den bloß symbolischen Charakter all der Vorstellungen an, womit er Gottes Wesen bestimmt: von Gottes Weisheit und Güte, Gerechtigkeit und Liebe reden, heißt in Bildern und Gleichnissen, nicht in wissenschaftlich definierbaren Begriffen reden.

Auf demselben Grunde, auf dem so Wissen und Glauben ihren Frieden machen, könnte dann auch der Friede zwischen den verschiedenen Glaubensformen und Religionsgemeinschaften geschlossen werden. Daß die Bilder und Gleichnisse, unter denen das Göttliche von verschiedenen Völkern und Kulturkreisen angeschaut und verehrt wird, verschieden sind, braucht nicht die Anerkennung zu hindern, daß sie alle im Grunde dasselbe meinen und suchen, so wenig als der Umstand, daß Gott in verschiedenen Sprachen

mit verschiedenen Namen genannt wird, die Einheit des Glaubens ausschließt. Auch hier gilt das Wort, daß Gott nicht in Tempeln wohnt, die mit Händen gemacht sind: er wohnt ebensowenig in theologischen Systemen oder in kultischen Symbolen in dem Sinne, daß er darin gleichsam eingesperrt wäre, so daß, wer an ihnen nicht Anteil hätte, an Gott nicht teilhaben könnte.

Philosophie als Weisheitslehre.

So wird die philosophische Selbstbesinnung zum Prinzip der Selbstregulierung der Vernunft. Sie verhindert, indem sie das wissenschaftliche Erkennen an der Idee einer absoluten Erkenntnis mißt und seine Unzulänglichkeit zum Bewußtsein bringt, daß das Wissen sich absolut setzt und den Glauben vernichtet, den Glauben, der die Bedingung des Lebens ist. Sie verhütet andererseits, daß der Glaube den Zügel der Vernunft abwirft und in wüsten Aberglauben entartet: ein Recht auf Anerkennung hat nicht jeder Glaube, wie ihn die von dem sinnlichen Willen geschwängerte Phantasie gebären mag, sondern nur ein durch die praktische Vernunft oder den sittlichen Willen geforderter und das Gebiet der wissenschaftlichen Erkenntnis respektierender Glaube. Von einer *teleologia rationis humanae* als Aufgabe der Philosophie redet Kant: in der Tat, sie rettet, indem sie den Glauben gegen die dogmatische Negation des seine Grenzen vergessenden Wissens und wiederum das Wissen gegen einen vernunftlosen oder wider die Vernunft trotzig tuenden Glauben rettet, vor der Selbstzerstörung. Kann die Philosophie nicht „Weltweisheit“ in dem alten Sinne sein, so wird sie zur „Weisheitslehre“, indem sie, wie das Leben, so auch das Wissen in Absicht auf den letzten Zweck der Vernunft bestimmt.

Form der Philosophie und ihr Verhältnis zu den Einzelwissenschaften.

IV. Die Form der Philosophie und ihre subjektiven Voraussetzungen. Mit allem bisher Ausgeführten ist gegeben, daß die Philosophie nicht in demselben Sinne Wissenschaft sein oder jemals werden kann wie eine Einzelwissenschaft; sie hat einen anderen, einen universellen Charakter sowohl in Hinsicht auf ihr Ziel als auf ihren Gegenstand. Ihr Gegenstand ist die Wirklichkeit überhaupt, ihr Ziel eine ideelle Nachschöpfung des Universums, soweit sie denn mit menschlichen Anschauungen und Gedanken möglich ist. Die Philosophie ist nicht eine neue Spezialwissenschaft zu den andern, wir haben ihrer genug und übergenug, so daß wir längst unter dem Druck der Zerspaltung leiden; sondern sie ist der immer wiederholte Versuch, sie alle innerlich zu bewältigen, aus den Bergen von Kenntnissen, welche die Forschung aus der Tiefe ans Licht schafft, ein Ganzes der Erkenntnis zu gestalten. Dabei handelt es sich nicht um eine registrierende Zusammenstellung der „Ergebnisse“ aller Einzelforschung, sondern um eine schöpferische Synthese: in der Mannigfaltigkeit die Einheit, das, was die Dinge im Innersten zusammenhält, erkennen und aus ihm die Fülle der Erscheinungen verstehen. Da die Forschung immer nur Fragmente liefert, so wird die philosophische Re-

konstruktion stets mit Einschaltungen und Ergänzungen arbeiten; sie gewinnt so einige Ähnlichkeit mit der Herstellung einer verloren gegangenen Dichtung aus einigen Fragmenten, oder einer ausgestorbenen Tierart aus einigen Resten und Spuren, die der Zufall dem Forscher in die Hände spielt. Bleibt dies ein gewagtes Unternehmen, so hält der stets erneuerte Versuch doch die notwendige Aufgabe, die Idee einer das All umspannenden Erkenntnis, worin das Erkennen sich erst vollendet, den Forschenden gegenwärtig.

Eh' es sich ründet in einen Kreis,
Ist kein Wissen vorhanden;
Ehe nicht einer alles weiß,
Ist die Welt nicht verstanden.

Phantasie

Damit ist gegeben, daß Philosophie noch andere Fähigkeiten voraussetzt als die wissenschaftliche Forschung. Handelt es sich hier zunächst um geduldiges Sammeln, prüfendes Feststellen, sonderndes Analysieren, reinliche Begriffbildung, präzises Befragen, achtsames Hören, so ist zur Philosophie vor allem und zuerst erforderlich der Trieb und die Kraft zum „Zusammensehen", wie es Plato, der Vater der abendländischen Philosophie, ausspricht: der Philosoph ein Allseher, der Blick für das Ganze, der Trieb zur Einheit seine besondere Begabung. Gewiß, auch die Fähigkeiten des wissenschaftlichen Forschers dürfen ihm nicht fehlen, wie ihm denn auch die Arbeit der Wissenschaft nicht fremd bleiben darf; ist auch das alte Verhältnis nicht mehr möglich, die vollkommene Einheit der Philosophie und der Forschung, wie sie Aristoteles, der Organisator und souveräne Beherrscher aller wissenschaftlichen Arbeit zu seiner Zeit, in seiner Person darstellte, so wird doch kein Philosoph ohne rechtschaffene Arbeit auf einem wissenschaftlichen Gebiet etwas Bedeutendes sein und leisten. Aber das Besondere, was ihn zum Philosophen macht, das ist doch das andere, die Kraft und der Mut zur Gestaltung eines Ganzen, zum Weltenbau, wenn man will. Und dazu wird denn, außer der Energie des begrifflichen Denkens, auch etwas von poetischer Intuition und beweglicher Phantasie, welche die Einheit im Verschiedenen entdeckt und Zusammenhang in das Entfernte und Zerspaltene bringt, unentbehrlich sein. In der Tat finden wir bei allen großen Philosophen, von Plato bis auf Schopenhauer, etwas von der quellenden Schöpferkraft des Poeten; es fehlt auch Männern wie Aristoteles oder Spinoza nicht, wenn sie auch nicht den bildnerischen Trieb jener besitzen; und selbst Kant besaß es, wenigstens in der Form einer bedeutenden architektonischen Kraft.

und Wille spielen in ihr eine Rolle.

Und noch ein anderes gehört zu den subjektiven Voraussetzungen der Philosophie, das ist die Kraft des großen Wollens. Die Aufgaben einer Deutung des Lebens, die ihm gestellt ist und die mit der Deutung der Welt im innigsten Zusammenhang steht oder eigentlich ihr Ausgangspunkt ist, wird immer von der Idee des Vollkommenen ausgehen, die der Philosoph in sich trägt. Die Kraft aber der Idee stammt aus dem Willen.

So wird der große Philosoph zum Lebensbildner und Propheten, der die Gestalt des Kommenden schaut und herbeiführt; sein Wort, das aus der Seele dringt und mit „urkräftigem Behagen" die Herzen aller Hörer zwingt, gibt Völkern und Zeiten ihre innere Form. Man denke an die großen Weisheitslehrer des Altertums, oder an Kant, dessen Ideen in der Fichteschen Philosophie ihre prophetische Gewalt gewinnen. Es fehlt dies Moment auch nicht bei Schopenhauer; und mächtig bricht es in dem Pathos Nietzsches hervor: der Philosoph, der Schaffende, der das Denken und Wollen der Zeit in seine Bahn zwingt, nur daß Nietzsche die Besonnenheit fehlte, ohne die keine dauernde Wirkung möglich ist.

Verhältnis der Philosophie zur allgemeinen Bildung.

Mit alledem ist nun gegeben, daß die Philosophie ihrer Natur nach ein anderes Verhältnis zur allgemeinen Kultur und Bildung hat als eine Einzelwissenschaft. Ist diese zufrieden, nur zu wenigen Eingeweihten, den Männern von Fach zu reden, wissend, daß die Voraussetzungen des vollen Verständnisses nicht allgemein sein können, so strebt die Philosophie notwendig mit ihrer Wirksamkeit ins Allgemeine; und findet sie kein Gehör bei der Gegenwart, so spricht sie über die Köpfe der Lebenden hinaus zu den Generationen, die kommen. Eine Philosophie, die bloß zu Männern vom Fach, zu „Fachphilosophen" redet, ist ein Unding; „Fachphilosophie", es klingt schon ungefähr wie „Fachdichtung" oder „Fachfrömmigkeit". Alle echte Philosophie strebte immer danach, die Welt- und Lebensanschauung zuletzt der Gesamtheit zu durchdringen. Auch Kant und Spinoza waren durchaus nicht willens, hierauf zu verzichten; so starr und stachlig die Schale ihres Systems ist, so entschieden glaubten doch beide an das Hinausdringen ihrer Gedanken über die Kreise einer bloßen Schulphilosophie, an die Möglichkeit, auch die allgemeine Denkweise durch ihre Gedanken zu bestimmen. Bleibt es auch bei dem Wort Platons, daß die Masse nicht aus philosophischen Denkern bestehen kann, so wird doch auch sie von den letzten Ausstrahlungen der philosophischen Gedanken berührt und bestimmt. Sie erzeugen ein geistiges Klima, dessen Einfluß sich niemand entziehen kann. Die Sache ist nirgends sichtbarer als im 18. Jahrhundert, dem *saeculum philosophicum*; was unter dem Namen der Aufklärung die geistige Lebensluft des Zeitalters ausmacht, das ist nichts anderes als die Gesamtwirkung der modernen Philosophen: Descartes und Spinoza, Leibniz und Wolff, Locke und Shaftesbury sind darin. Die ganze Literatur, die ganze Entwicklung des öffentlichen Lebens, des Staats und Rechts steht unter ihrem Einfluß, Voltaire und Rousseau, Friedrich der Große und die französische Revolution: die Philosophie, die eigentliche Weltherrscherin, deren Gedanken in der Wirklichkeit durchzuführen der Stolz der führenden Männer ist.

Philosophischer Stil.

Zum Schluß eine Bemerkung über den philosophischen Stil. Seine Vollkommenheit wird in der Einheit von zwei Stücken bestehen: Klarheit und Tiefe. In Deutschland hat lange die Meinung geherrscht, daß beide sich ausschließen. Kants Ringen mit dem Gedanken und mit der

Sprache, die Schwerfälligkeit und Dunkelheit seiner Hauptwerke, die er beklagt, aber doch auch mit einem gewissen Stolz als seinen Vorzug gegenüber der Popularphilosophie der Aufklärung empfindet, hat den Anstoß zu jenem vom vollkommensten Erfolg gekrönten Bemühen seiner Nachfolger gegeben, der Philosophie den Charakter einer esoterischen Geheimwissenschaft zu verleihen, die nur für wenige sei, vielleicht nur für einen. Klarheit hatte zeitweilig so wenig den Klang eines rühmlichen Prädikats für ein philosophisches Werk, daß es ungefähr mit Schalheit und Seichtigkeit gleichbedeutend klang, jenen Epithetis, die Hegel und seine Anhänger nicht müde wurden allem anzuheften, was nicht mit ihren Schulbegriffen abgestempelt war. Aber weit über die Kreise der Spekulativen und die Zeit ihrer Herrschaft hinaus hat sich die Scheu vor der „Klarheit“, das Vornehmtun gegen den „gesunden Menschenverstand“, das Prunken mit der eigenen Dunkelheit ausgebreitet. Ich erinnere mich noch wohl, wie mir einmal vor langen Jahren ein Philosoph „von Fach“, nicht „von Gottes Gnaden“, mit Stolz sagte: ja wir Philosophen, wenn wir wollen, können wir es natürlich jederzeit mit ein paar Sätzen dahin bringen, daß uns niemand mehr folgen kann. Es war die Nachwirkung der Hegelschen Epoche, wo, nicht ohne Einverständnis des Meisters, jeder gemeine Kopf, wenn er sich die Schulsprache angeeignet hatte, den besonders begnadeten Geistern sich zuzählen durfte, denen in der Sprache der Götter zu reden und alle Geheimnisse der Wirklichkeit und selbst die Tiefen der Gottheit zu schauen vergönnt sei. Wenn Abwesenheit des „gesunden Menschenverstandes“ allein die Philosophie machte, dann wäre Deutschland das an Philosophen reichste unter allen Ländern.

Deutsche Neigung zur Dunkelheit,

hängt mit akademischer Schulbildung zusammen.

In England und Frankreich hat sich die Philosophie von derartigen Verirrungen frei gehalten. Es hängt damit zusammen, daß sie hier stets ihre Stellung im öffentlichen Leben und in der allgemeinen Literatur festgehalten hat, während sie in Deutschland die universitätsmäßige Verfassung der Wissenschaften und des Wissenschaftsbetriebs teilt. Die damit gegebene Neigung zur Bildung von Schulen ist es vor allem, die jenen Auswüchsen den Boden bereitet. Machen sich gewisse Übelstände als Folge dieser Verfassung überall geltend, eine Neigung zur Ringbildung und zur Abschließung mit willkürlichen Begriffen und eigener Terminologie, so tritt dieses Bündlerwesen, das übrigens eine eigentliche Nationalkrankheit im geistigen und literarischen Leben Deutschlands darstellt, in der Philosophie besonders stark hervor. Die Philosophie ist weniger als alle übrigen Wissenschaften ein durch gemeinsame Arbeit abzubauendes Gebiet, das Subjektive, auch das Gefühls- und Willensmäßige spielt hier eine größere Rolle; und darum hat die Willkür in der Begriffs- und Wortbildung hier freieren Spielraum. Als Originalität in der Gedankenschöpfung sich selbst fühlend und einführend, gewinnt sie leicht eine Gefolgschaft unselbständiger, besonders jugendlich-unreifer Köpfe, die bald ihren Stolz darin sehen, als erste die volle Bedeutung des neuen Originalgenies

erkannt zu haben. So wiederholt sich denn bis auf diesen Tag bei uns das Schauspiel, daß bald hier, bald dort ein Schulphilosoph sich auftut, Schüler anwirbt, mit ihnen als geschlossener Ring sich betätigt und bald durch eine gewisse Ubiquität literarischer Geschäftigkeit, und sei es nur, indem jeder in Zeitungs- und Zeitschriftenartikeln beständig auf alle übrigen hinweist, seinen Ansichten den Schein einer weitverbreiteten und geltenden Lehre verschafft. Ein eigener „Standpunkt“ (er bedeutet in der Philosophie dasselbe, was in den übrigen Wissenschaften die „epochemachende“ Entdeckung ist) ist leicht gewonnen, von ihm aus werden dann alle Begriffe umgeorgelt, neue Ausdrücke erfunden und alle Dinge umgenannt. Ein paar Stich- und Schlagwörter kommen in Umlauf, ein paar Dutzend junge Leute laufen herzu und bewundern den *Doctor profundus;* man beginnt sich zu fühlen, man tut sich wichtig mit der neuen Schulsprache, die außer den Eingeweihten niemand versteht, es werden Dissertationen, Bücher, Streitschriften abgefaßt, man gewinnt mit Hilfe des Meisters ein Katheder, und die „neue Schule“ ist fertig, für die dann ein gefälliger Freund auch alsbald einen neuen Paragraphen in einer Geschichte der Philosophie einrichtet. Die erste Voraussetzung aber und das wesentliche Mittel für den Erfolg ist eine neue, nicht allgemein verständliche Schulsprache; das deutsche Publikum, gewöhnt, mit dem Begriff der Wissenschaftlichkeit die Vorstellung des Mühseligen und Abstrusen zu verbinden, läßt sich unfehlbar imponieren, und schließt von seiner eigenen Unfähigkeit, zu verstehen, auf die Tiefe und Gründlichkeit der neuen Lehre des *Doctor inintelligibilis.* Es ließe sich ein nicht uninteressantes Buch „Vom Nutzen der Inintelligibilität“ schreiben; in Deutschland ist mancher Ruhm darauf begründet worden.

Schopenhauers Stil vorbildlich.

Wenn Schopenhauer sonst kein Verdienst hätte, so wäre schon das nicht gering anzuschlagen, daß er die Möglichkeit gezeigt hat, auch in der deutschen Sprache tiefe und ursprüngliche Gedanken klar und faßlich und dabei kräftig und eindrucksvoll auszusprechen. Es hängt doch auch mit der Geradheit und Ehrlichkeit seines Denkens zusammen. Weil es ihm Ernst ist, was zu sagen, bitterer und oft grimmiger Ernst, darum braucht er nicht an der Sprache zu künsteln, daher die einfache Nachdrücklichkeit seiner Rede. Er rühmt einmal die Sinzerität und Simplizität der griechischen Philosophie: es sind seine eigenen Tugenden. Möchten sie in der Philosophie der Zukunft auch in Deutschland allgemeiner werden, als sie es bisher waren.

Literatur.

Eine weitere Ausführung der hier angedeuteten Ansicht von der Richtung, welche die Philosophie in der Zukunft innehalten wird, findet der Leser in meiner Einleitung in die Philosophie, 17.—19. Aufl. (1907). Als führende Denker, durch die der Philosophie auch des 20. Jahrhunderts der Weg vorgezeichnet wird, nenne ich aus der jüngsten Vergangenheit die Namen von FECHNER, LOTZE, WUNDT, aus älterer Zeit SPINOZA, KANT, SCHOPENHAUER. Eine Aufzählung ihrer Werke wird man hier so wenig erwarten, als eine Darlegung dessen, worin ich die dauernde Bedeutung jedes dieser Denker erblicke. Daß ich Kant unter den „Metaphysikern" aufzähle, mag überraschen; eine Rechtfertigung dafür gibt meine Darstellung des „Lebens und der Lehre Kants", 4. Aufl. (1904).

REGISTER.

Von Dr. Richard Böhme.

Bei mehrfach angeführten Namen und Stichworten sind die Hauptstellen durch einen Stern bezeichnet.

A.

B.

C.

D.

E.

F.

G.

H.

M.

N.

O.

P.

Q.

R.

S.

T.

U.

V.

W.

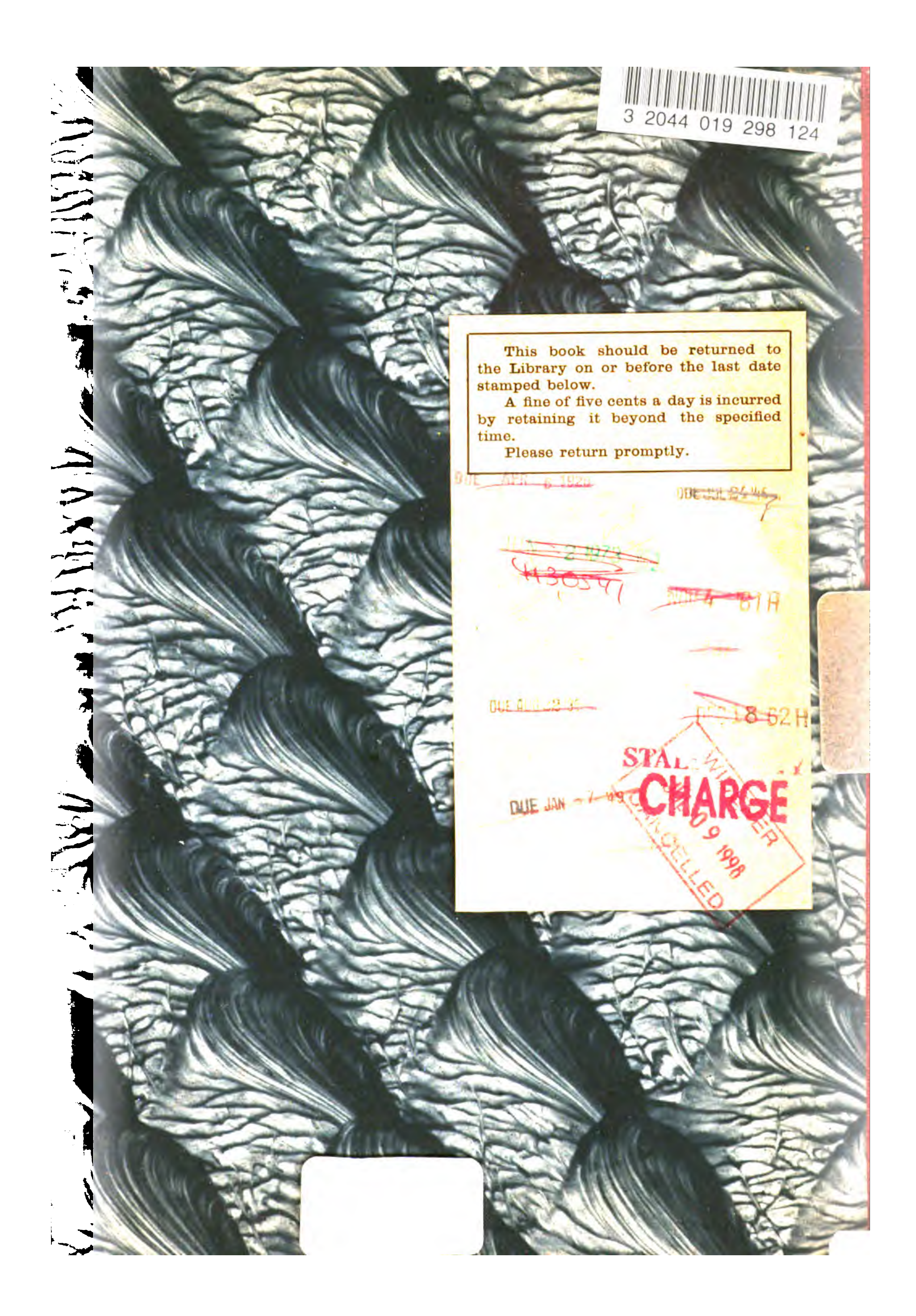
X.

Z.



Druck von B. G. Teubner in Dresden.





3 2044 019 298 124
This book should be returned to the Library on or before the last date stamped below.
A fine of five cents a day is incurred by retaining it beyond the specified time.
Please return promptly.
CHARGE
CANCELLED